باعث النهضة الإسلامية

ابن تيمية السلفي

نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات

لمؤلفه الأستاذ

محمد خليل هراس

عالمية من درجة أستاذ في التوحيد والمنطق

الطبعة الأولى - ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م

الثمن ٢٠ قرشاً

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

جاء الاسلام كغيره من الأديان - بعقيدة أنفق الداعى، صلوات الله وسلامه عليه وآله، جل سنى رسالته فى الدعوة إليها (١)

وامتازت عقيدة الاسلام بأنها واضحة صريحة لاغموض فيها ولا إبهام تستند إلى الفطرة الصحيحة؛ أكثر مما تستند إلى إدهاش بالمعجزات أو إلهاء بالخيالات .

وليس فيها شيء مما يجافى العقل، أو يكابر الوجدان، أو يتعارض مع نظام الكون وطبيعة الوجود .

وكان المسلمون فى الصدر الأول؛ يأخذون عقائدهم من الكتاب والسنة رأساً، ويرون فيهما الكفاية والشفاء، ولم يكونوا يرجعون فى شيء من ذلك إلى تأليف قياس أو إعمال فكر أو قضية عقل :

وما أشكل عليهم فهمه من الآيات التى توهم ظواهرها تشبيه الله عز وجل بخلقه، وقفوا عند ظاهر معناه، وما يتبادر إلى الأفهام منه فى اللغة التى نزل بها من غير لجوء إلى التأويل وأمسكوا عن الخوض فيما وراء ذلك متحاشين المراء والجدل فى ذات الله عز وجل وصفاته وكلهم فى العقيدة على رأى واحد .

---

(١) مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة ثلاث عشرة سنة يدعو إلى توحيد الله

وكان لهم من البصر بالدين وأساليب اللغة ما مكنهم من فهم نصوص الكتاب وإشاراته فهماً صحيحاً .

جاء بعد ذلك عصر الفتوح واتسعت رقعة المملكة الاسلامية ودخل فى الاسلام كثير من أهل الديانات الأخرى من اليهود والمسيحيين والصابئة وغيرهم ، واختلط بهم المسلمون فى كل قطر وبلد فتحوه ; وسهل هذا الاختلاط على المسلمين الوقوف على ما عند هؤلاء من مذاهب وأفكار وقصص وتشريع وغير ذلك ، فأخذوا يفسرون بها دينهم ويردون على مايتعارض منها مع عقائدهم .

ثم جد فى الاسلام فتن وأحداث سياسية كبرى شقت عصا المسلمين وفرقت جماعتهم وأثارت بينهم نوعا من الجدل السياسى لم يلبث أن اصطبغ بصبغة الدين .

وظهرت فرق جديدة فى الاسلام كالخوارج والشيعة والمرجئة وأخذت تتجادل حول بعض المسائل الدينية ، ولكن كان نطاق جدلها ضيقا محدودا ،

وفى أوائل القرن الثانى للهجرة ظهر المعتزلة وحملوا لواء الدفاع عن الاسلام ضد خصومه من الثنوية والصابئة وغيرهم .

واضطروا فى سبيل ذلك أن يتعلموا فنون الجدل والحجاج ; وأن يتسلحوا بسلاح العلم والمنطق ، فلم يعرضوا عن أى دراسة كيفما كان نوعها وقرأوا بعض أفكار الهنود والفرس وأخذوا كذلك عن اليونان ، ولكنهم مالبثوا أن تشبعوا ببعض هذه المبادىء والأفكار وحملهم ذلك على المغالاة فى تقدير العقل واحترامه ، فحكموه فى مسائل العقيدة وفتحوا باب التأويل

العقليين فى الاســـلام

ولم تـكن تلك النزعة المتطرفة من جانب المعتزلة لتمر دون أن تترك أثراً عكسياً فقد قابل هؤلاء طوائف من أهل الحديث وغيرهم من الحشوية غلوا فى التمسك بظواهر النصوص حتى أفضى بهم ذلك إلى التشبيه والتحديد .

ثم جاء الشيخ أبو الحسن الأشعرى فى أوائل القرن الرابع الهجرى ، فحاول أن يسلك طريقاً وسطاً بين الغلاة من الجرفيين وبين فريق العقليين .

وسواء أفلح الأشعرى فى تلك المحاولة ، أم أخفق فقد قيض الله لمذهبه من رجال العلم والسلطان من اجتهد فى نشره وأخذ الناس به ، حتى استفحل شأنه فى القرون الوسطى الاسلامية ، لاسيما فى مصر والشام وبلاد المغرب ولم يعد يقوى مذهب على معارضته . واعتقد الناس فيه أنه هو مذهب السلف حتى كانوا يرمون كل من خرج عليه بالمروق والالحاد .

وظلت الحال على ذلك إلى أن ظهر فى أوائل القرن الثامن الهجرى زعيم المجددين وقائد النهضة الاسلامية الحديثة شيخ الاسلام تقى الدين احمـــد ابن تيمية يحمل مشعل الدعوة إلى مذهب السلف من جديد .

وكان هذا المذهب قد كاد يندرس ولم يكن له وجود إلا فى زوايا أهل الحديث من الحنابلة وغيرهم ، وهم أيضـا لم يكونوا يسـتطيعون الجهر به أو افشاءه فى الناس وإلا لحقتهم الاهانة وكان جزاؤهم الطرد والحرمان .

كان ابن تيمية قوياً فى إيمانه ، مخلصاً لدعوته ، جريئاً فى الحق ، لا يبالى بما يلقى من الأذى فى سبيله فأعلن مذهب السلف فى جرأة وصراحة ، وكتب به فتوى(١) لم تلبث أن سرت فى العالم الاسلامى مسير الريح .

وهاجم جميع الفرق والمذاهب القائمة فى عصره بحرارة وعنف واختص الأشعرية من ذلك بالنصيب الأوفر ، والأشعرية إذ ذاك هى مذهب الدولة ودين العامة والعلماء ، فهاجوا جميعاً عليه ، وأقاموا حوله ضجة كبرى ورموه بالزندقة والالحاد .

ولكن الرجل مع ذلك استطاع بقوة جنانه ، وسحر بيانه ، وعظيم ثباته وجرأته أن يكسب كثيراً من الانصار

اختصم الناس فى ابن تيمية ، واشتد اختلافهم حوله ، بل لعل تاريخ الاسلام فى عصوره الوسطى والأخيرة لم يشهد شخصية اختلف فيها الناس اختلافهم فى ابن تيمية ، أو كان لها من كثرة الخصوم والأنصار ما كان له

فهو فى نظر فريق من الناس شيخ الاسلام وقدوة الأنام ، وأحد المجددين للدين وزعيم النهضة الأسلامية الحديثة .

قمع البدعة ، وأظهر السنة ، ورجع بالناس الى طريقة السلف الأول من الصحابة والتابعين ، وحارب كل غريب مستحدث ، وخلص الدين مما لحق به من أوضار وشابه من فساد ورسم النهج للمصلحين من بعده يتقفون أثره ويترسمون خطاه ، ونهد لكل فرقة من فرق الزيغ والضلال يبطل أقوالها ويزيف آراءها ... الخ

وهو فى نظر فريق آخر من المسلمين ضال مضل وكافر ملحد يشبه الله بخلقه ويصفه بانه مستو على عرشه ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا ، وأنه يتكلم بحرف وصوت .

وهو مع ذلك ينتقص من قدر الرسول ﷺ ، فيمنع التوسل والاستغاثة

أقوالهم بالنقد والتجريح الخ ..

هذا الخلاف والضجيج حول ذلك الرجل ، وما نسب اليه من اعتقاد ، كان من العوامل القوية التى حفزتنى للكتابة فى هذا الموضوع ، لاسيما وأن كثيرين من الناس حتى المتصلين منهم بالثقافة الدينية ، لم يعرفوا بعد ابن تيمية إلا كما يعرفون أحد علماء الاسلام العاديين .

وكثير منهم أيضا إنما عادى الرجل عن تقليد وعصبية دون دراسة لمذهبه أو وقوف على منهجه .

وإذا أضفنا الى ذلك ، أن ابن تيميه كان بدء نهضة إسلامية كبيره وأنه خرج على كل ما كان مألوفا فى عصره من مذاهب وآراء ، فقد كان رجلا حر الرأى مستقل الفكر غير مقلد لمذهب ولا مشايع لفرقة فى عصر ساد فيه التقليد والجمود ، تبين لنا مدى خطر الكتابة فى هذا الموضوع ، وأنه جدير بأن يكون مجالا تصول فيه أقلام الباحثين .

ان ابن تيمية يمثل فى نظرنا دوراً هاما من أدوار الثقافة العقلية فى الاسلام وهو دور يمتاز بالنقد والاحياء والتجديد .

ولكنه لايزال بحاجة الى دراسة واسعة وعميقة ، فان ماقام به الباحثون حتى الآن لايعدو أن يكون دراسات قاصرة على مسائل معينة .

وكان أحدث ما ظهر فى ابن تيمية كتاب لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد العزيز المراغى نشرته دار إحياء الكتب العربية

وفى هذا الكتاب عنى المؤلف ببيان عصر ابن تيمية من ناحيتيه الاجتماعية والسياسية ثم تكلم عن موقف ابن تيمية من علماء الكلام والرافضة

والذى يهمنا هنا هو موقف ابن تيمية من علماء الكلام وقد أشار الأستاذ الى ذلك إشارات مجملة فتكلم عن الخصومة بين الحنابلة والأشاعرة وبين أن الحنابلة فى جملتهم لم يشذوا عما كانت عليه الفرق الكلامية الأخرى ولم يكونوا كما يدعى عليهم خصومهم مشبهين أو مجسمين

ثم ذكر طرفا من آيات الصفات وأحاديثها، وهى التى وقع فيها النزاع بين ابن تيمية وخصومه ، وبين أن ابن تيمية لم يخرج فيها عما ذهب اليه السلف

وساق جملة من الآثار المنقولة عن السلف مستشهداً بها على مايقول

واذا كان الاستاذ المراغى قد أوجز القول فى هذه الناحية التى يقول عنها أن ابن تيمية عنى نفسه بها طول عمره ، فلم يبين لنا بوضوح منهج ابن تيمية فى العقيدة وموقفه من مناهج المتكلمين والفلاسفة ، وطريقته فى دفع آراء الخصوم ومناقشتها وغير ذلك مما يتصل بتلك الناحية الكلامية ؛ فعذره أنه يكتب عن ابن تيمية بصفة عامة وفى كتاب سائر

ولعل فيما كتبناه فى هذه الرسالة ما يكمل هذا النقص ويسد ذلك الفراغ

والآن ونحن نريد أن نكتب عن ابن تيمية ، أو بالأحرى عن ناحية من أهم نواحى ابن تيميه ، أعنى منهجه فى بحث المسائل الاعتقادية ، ومدى قربه فى ذلك من منهج السلف مع بيان موقفه من فرق المخالفين

سنقف من الرجل موقف الحيدة الصحيحة لا غالين ولا مقصرين وسنصدر حكمنا له أو عليه ، وفق ما يقتضيه البحث العلمى من غير تحيز ولا مجافاة ، فلا نغمط الرجل فضله ، ولا ندعى ما ليس له بحق ، حتى نكون قد أرضينا الرأى الحر المنزه عن شوائب الهوى ، وسلكنا المنهج العلمى الصحيح

ولا يفوتنى فى هذا المقام أن أتوجه بخالص الشكر وعاطر الثناء الى أستاذنا الكبير دكتور محمد البهى ، الذى كان لحسن توجيهه ، وكريم معاونته أكبر الأثر فى ظهور هذه الرسالة بالمظهر اللائق بخطر الموضوع الذى تعالجه

والله سبحانه أسأل أن يجعل عملى خالصاً لوجهه ، إنه ولى التوفيق، وهو حسبى ونعم الوكيل

المؤلف

الباب الاول

الفصل الأول

عصر ابن تيمية

تمهيد

لقد أثبت البحث العلمى الآن أكثر من ذى قبل ، أن الظروف التى تحيط بالشخص والبيئة التى يعيش فيها لهما دخل كبير فى تكييف حياته وطبعها بطابع خاص . . فنوع التربية التى يتلقاها فى البيت وفى المدرسة ؛ والروح التى تسود أساتذته ومعلميه ، والكتب التى يقرؤها ، والأحوال السياسية والاجتماعية القائمة فى عصره . . كل أولئك عناصر هامة فى تكوين الشخصية وتعيين اتجاهها

لذلك كان من الضرورى عند دراسة شخصية من الشخصيات التى كان لها أثر بارز فى ناحية من نواحى الحياة ، أن تدرس الظروف والبيئة المحيطة بتلك الشخصية حتى نقف منها على العوامل التى أدت الى نبوغها وظهورها

وابن تيمية أحد هؤلاء الأشخاص النابهين الذين ظهروا فى أممهم بآراء حرة وجديدة . وكان له فى الناحية الفكرية فى الاسلام آثار خالدة كما تشهد بذلك مؤلفاته ورسائله

فاذا أردنا أن نفهم ابن تيمية فى منهجه الفكري ومذهبه الاعتقادي ،

وأن ندرس تلك الناحية منه دراسة صحيحة ، كان لا بد لنا من أن نلق نظرة عجلى على العصر الذى كان يعيش فيه لكى نعرف مدى تأثره بروح ذلك العصر واتجاهاته ونقف على جملة العوامل التى ولدت فى نفسه تلك الثورة الكبيرة على ما هنالك من مذاهب وآراء

وقد رأينا أن نعالج هذا العصر من ثلاث نواح : (أ) - الناحية السياسية (ب) - الناحية الاجتماعية . (ج) - الناحية العلمية .

ثم نذكر بعد ذلك كلمة عن حالة علم الكلام فى عصره بصفة خاصة .

ا - الناحية السياسية

كانت البلاد الاسلامية فى تلك الفترة من التاريخ ، وهى التى يطلق عليها فى الشرق والغرب اسم « العصور الوسطى » عبارة عن ممالك صغيرة يحكمها أمراء من العجم غير خاضعين لسلطان الخلافة فى بغداد ، وكثيراً ما كان يحفزهم الطمع فى سعة الملك وعظمة السلطان الى مقاتلة بعضهم بعضاً ، حتى كان بعضهم لا يتورع فى سبيل ذلك أن يستعين بالروم وغيرهم من أعداء الاسلام على غزو من جاورهم من المسلمين

ولم يكن مركز الخلافة فى بغداد قوياً الى الحد الذى يستطيع معه إخضاع هذه الأطراف وضمها الى حوزته ، فقد ضعف الخلفاء العباسيون إبان انخرام دولتهم وأصبحوا لعبة فى أيدى المتغلبين عليهم من الأتراك وغيرهم ، يتصرفون فيهم على حسب ما توحى به أهواؤهم ومصلحتهم الخاصة من تولية وعزل وتعذيب وتمثيل

المحتومة ، وهى ضعف المسلمين عن مقاومة أعدائهم من التتار والصليبيين

فالصليبيون قد نزلوا ببلاد الشام واستولوا على معظم مدنه الساحلية حتى أسقطوا «عكا» ، وقتلوا من كان بها من المسلمين ، ثم دخلوا بيت المقدس وتبروا ما علوا تتبيرا

واستمرت نار هذه الحرب مستعرة بينهم وبين المسلمين نحو قرنين من الزمان كان فيهما من أمرهم ما كان ، الى أن أذن الله بانقضاء دولتهم وزوال خطرهم على يد الأشرف خليل بن المنصور قلاوون

وقد أشار ابن تيمية فى بعض رسائله الى هذه الحروب الصليبية والاسباب التى أدت اليها فى نظره ، فقال فى رسالة الفرقان :

« فلما ظهر النفاق والبدع والفجور المخالف لدين الرسول سلطت عليهم الأعداء فخرجت الروم النصارى الى الشام والجزيرة مرة بعد مرة وأخذوا الثغور الشامية شيئاً بعد شىء الى أن آخذوا بيت المقدس فى أواخر المائة الرابعة (١) ، وبعد هذا بمدة حاصروا دمشق ، وكان أهل الشام بأسوأ حال بين الكفار النصارى والمنافقين الملاحدة (٢) » .

وبينما كان المسلمون فى غاية الرعب من الصليبيين ومشغولين بقتالهم ، دهمهم خطر التتار ، الذين قدموا بقيادة زعيمهم (جانكيزخان) يجتاحون البلاد الاسلامية ، وكانوا قوماً غلاظ الأكباد ، متعطشين الى سفك الدماء ونهب الأموال وتخريب الديار ، وقد أسرفوا فى ذلك أيما إسراف

ولم يزل خطر هؤلاء التتار يزداد وأمرهم يستفحل ، وتسقط فى أيديهم

---

(١) هكذا بالاصل ولعلها الخامسة

بلاد الاسلام بلداً بعد بلد . حتى استولوا على بغداد عاصمة الخلافة فى سنة ٦٥٦ هجرية . وقتلوا الخليفة المستعصم ، وأحالوا هذه المدينة العامرة خراباً .

ويصف لنا ابن كثير ، وصفاً مؤثراً حالة هذه المدينة بعد استيلاء التتر عليها فيقول :

« ولما انقضى الأمر المقدر ، وانقضت الأربعون يوما ، بقيت بغداد خاوية على عروشها ليس بها أحد إلا الشاذ من الناس والقتلى فى الطرقات كأنها التلول ، وقد سقط عليهم المطر فتغيرت صورهم ، وأنتنت من جيفهم البلد ، وتغير الهواء فحصل بسببه الوباء الشديد ،حتى تعدى وسرى فى الهواء الى بلاد الشام فمات خلق كثير من تغير الجو وفساد الريح ، فاجتمع على الناس الغلاء والوباء والفناء ، فإنا لله وإنا اليه راجعون (١)

وقد كان لابن تيمية مشاركات جدية فى حرب هؤلاء التتار ، الذين اضطروا أسرته الى الهجرة من وطنها فى حران الى دمشق الشام كما سيأتى ، فكان يعقد المجالس فى المسجد الجامع لحض الناس على الجهاد والنفقة .

ولما حاصر التتر دمشق ، خرج ابن تيمية فى جماعة من أعيانها لمقابلة قائد التتر « غازان » لكى يأخذوا منه الأمان لأهلها ، وكان الذى تولى الكلام معه هو ابن تيمية وأغلظ له فى القول حتى أيقن من كان معه من القضاة والفقهاء بأنه مقتول لا محالة .

ويقول صاحب الدرر ، أنه اشتهر أمره من يومئذ (٢) .

وفى سنة سبعمائة من الهجرة طلب اليه نائب دمشق وأمراؤها أن يركب

---

(١) البداية والنهاية لابن كثير عند ذكر حوادث سنة ٦٥٦ ج ١٣ .

على البريد الى مصر ليستحث السلطان والناصر ، على الخروج لقتال التتر ، فكلمه ابن تيمية فى ذلك كلاما قوياً وما زال به حتى أمر بتجريد العساكر الى الشام (١) .

وقد حضر ابن تيمية بعض الغزوات (٢) وباشر القتال بنفسه ، وكان يمشى بين الصفوف يشجعهم ويقويهم ويبشرهم بالنصر .

وأفتاهم بالفطر فى رمضان لكى يقووا على لقاء العدو .

وبالجملة فقد كان بلاؤه فى هذه الحروب عظيما .

* * *

وهكذا نجد أن حياة المسلمين السياسية فى ذلك العصر كانت مليئة بالأحداث الجسام والمصائب المتلاحقة التى روعتهم ، ووقع فى قلوبهم أن مصدر ذلك كله إنما هو الانقسام وتفرق الكلمة بسبب الانحراف عن تعاليم الدين ، فتهيأت بذلك أذهانهم لقبول دعوة إصلاحية جديدة تقوم على الوحدة ونبذ الخلاف .

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا ، نقلا عن جولد زيهر :

« كانت الدولة الاسلامية فى هم مما أصابها من أثر الخراب المغولى . فأصبحت الفرصة سانحة لتوجيه الشعب الى إصلاح الأسلام بالعودة الى السنة التى كان الخروج منها مدعاة لغضب الله » .

* * *

(١) البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٨

(٢) كانت الغزوة التي حضرها ابن تيمية تسمي واقعة شقحبار فى ٧٠٢ هـ وفيها انتصر

ب - الناحية الاجتماعية

كان من الطبيعى والحالة السياسية ماذكرنا ، أن لا تكون هناك حياة اجتماعية مستقرة ،فقد أدى تنازع الامراء المسلمين فيما بينهم، وكثرة الغارات على البلاد الاسلامية الى اضطراب حبال الامن فى ربوع هذه البلاد ووجود حالة من الرعب والفزع فى قلوب الناس ، بحيث أصبح لا يطمئن أحد على نفسه وماله .

كما أدى نقص الاموال والثمرات بسبب أعمال التخريب،واشتغال الناس بالحروب الى سوء الحالة الاقتصادية وانتشار الفاقه ، فكثر اللصوص وقطاع الطريق واشتد الغلاء فعمد الناس الى الغش فى المبايعات واحتكار الاقوات وتطفيف المكيال والميزان وغير ذلك من العيوب الاجتماعية التى تصحب دائما عهود الجوع والفاقه،مما حدا بابن تيمية الى وضع كتابه (الحسبة فى الأسلام) يوجب فيه على الولاة والمحتسبين النظر فى مصالح العامة بمنع الغش والعقوبة عليه ، وفرض التسعيرات الجبرية عند اشتداد الغلاء والضرب على أيدى المطففين والمحتكرين .

وزاد الأمر سوءاً ما كان يقع من الفتن والمنازعات بين أرباب المذاهب والمقالات، وما كان من تحيز الدولة لفريق دون آخر .

فالعزيز صاحب مصر وهو ابن صلاح الدين ، كان قد عزم فى السنة التى توفى فيها ، وهى سنة ٥٩٥ هجرية ، على إخراج الحنابلة من بلاده ، وأن يكتب الى بقية إخوانه بأخراجهم من البلاد . (١)

وفى هذه السنة نفسها ، وقعت فتنة كبيرة ببلاد خراسان وسببها أن فخر الدين الرازى ، وهو من كبار الأشاعرة وفد الى «غياث الدين الغورى» ملك غزنه ، فاكرمه وبنى له مدرســـة فى (هراة) ، وكان أكثر الغورية كرامية فأبغضوا الرازى وأحبوا إبعاده عن الملك ، فجمعوا له جماعة من الفقهاء .

وحضر ابن القـدوة ، وكان شيخاً معظماً فى الناس ، وكان على مذهب ابن كرام فتناظر هو والرازى وخرجا من المناظرة الى السب والشتم ، فلما كان من الغد اجتمع الناس فى المسجد الجامع وقام واعظ فتكلم وقال فى خطبته :

« أيها الناس . إنا لا نقـول إلا ما صح عندنا عن رسول الله . وأما علم أرسطو طاليس وكفريات ابن سينا . وفلسفة الفارابى وما تلبس به الرازى فانا لا نعلمها ولا نقول بها ، وإنما هو كتاب الله وسنة رسوله .

ولأى شيء يشتم بالأمس شيخ من شيوخ المسلمين يذب عن دين الله وسنة رسوله على لسان متكلم ليس معه على مايقول دليل »

فبكى الناس وضجوا وبكت الـكرامية واستغاثوا ، وأعانهم على ذلك قوم من خواص الناس ، وأنهوا الى الملك صورة ما وقع ، فأمر بإخـراج الرازى من بلاده .

وفى هذه السنة أيضاً وقعت فتنة بدمشق بسبب عبدالغنى المقدسى ، وذلك أنه كان يتكلم فى مقصورة الحنابلة بالجامـع الأموى ، فذكر يوما شيئاً من العقائد المتعلقة بمسألة الاستواء على العرش والنزول الى سماء الدنيا والحرف والصوت ونحو ذلك ، فعقد له الامير حسام الدين « برغش » مجلساً وجمع الفقهاء

فقال له « برغش » : كل هؤلاء على الضلالة وأنت وحدك على الحق ؟ قال نعم - فغضب الأمير وأمر بنفيه من البلد ، وأرسل الأسارى من القلعة فكسروا منبر الحنابله وتعطلت يومئذ صلاة الظهر فى محراب الحنابله (١) .

فهذه الحكايات وأمثالها ترينا مقدار ما بلغه التعصب المذهبي من نفوس المسلمين فى ذلك العصر ، وهو أمر لا يشتد ويبلغ أقصى مداه إلا فى حالات الضعف والجمود العلمى .

كما تصور لنا مدى ما كان يصيب الحنابلة المتشددين فى التمسك بظواهر النصوص من الأذى والاضطهاد ، وابن تيمية نفسه لاقى عنتاً كبيراً من جراء انتسابه إلى هذا المذهب ومبالغته فى الانتصار له كما سيأتى .

وإلى جانب هؤلاء المتكلمين المتنازعين ، والفقهاء الجامدين كان يوجد جماعات الصوفية بما لهم من عادات ورسوم واصطلاحات خاصة اتخذوها نحلة لهم يسيطرون بها على عقول الناس وأرواحهم حتى بعدوا بهم عن هدى الكتاب والسنة مما جعل ابن تيمية يمقت التصوف والمتصوفة ويحاربهم بكل وسيلة ممكنة ، ويكشف عن كثير من مخاريقهم وحيلهم ، وعلى الجملة فقد كانت حياة المسلمين الاجتماعية فى ذلك العصر فاسدة الى حد كبير ، ومحتاجة الى إصلاح تام شامل يقوم به مصلح مخلص جرىء بصير بمواطن الداء وكيفية العلاج

جـ - الناحية العلمية

ولم يكن لنا أن نتوقع نشاطاً فى الحركة العلمية ، أو رواجاً لسوق الآداب فى عصر ساد فيه الأتراك والمماليك ، واستعجمت فيه الانفس والعقول ،

والألسن والعادات والسياسات والحكومات ، وتحالفت فيه المصائب كلها على المسلمين ، فلم يكن لديهم من الاستقرار والرفاهية ، ما يمكنهم من الاشتغال بالبحث والتفكير .

فقل الانتاج العلمي وركدت الأذهان وأقفل باب الاجتهاد في الأصول والفروع جميعاً فحرم الأخذ في الأصول بغير مذهب الأشعري ، وفي الفروع بغير مذاهب الأئمة الأربعة ، وأصبح قصارى جهد العالم أن يفهم ماقيل من غير بحث ولا مناقشة ، وعمد العلماء إلى جمع المعلومات المتعلقة بكل فن فن ، فنظموها في سلك واحد ، وألفوا فيها كتباً مطولة أحياناً ، ومختصرة أحياناً ، وسلكوا منهجاً حسناً في التأليف ، ولكن لا أثر فيه للابتكار والتجديد .

غلبت على العلماء في هذا العصر نزعة التقليد ، وسيطر الجمود الفكري وأصبح العالم إنما يقاس بكثرة ماحفظ من كلام الأولين ، وعرف من آرائهم وإن لم يكن له من استقلال الفكر وحرية الرأى أدنى نصيب ، بحيث يمكن تسمية هذا العصر بحق « عصر دوائر المعارف » .

وهكذا عصور الضعف دائماً تمتاز بكثرة الجمع وغزارة المادة مع نضوب في البحث والاستنتاج .

ولكن مع هذا يجب أن لاننسى أن النهضة العلمية الكبيرة التي قام بها ابن سينا والغزالي في الشرق وابن رشد في الغرب ، كانت لاتزال آثارها حية باقية تجلت في طائفة كبيرة من رجالات هذا العصر اشتهروا بالنبوغ والتفوق في ميدان العلوم المختلفة وتركوا من المؤلفات ماخلد ذكرهم وأثار إعجاب العصور من بعدهم .

١ - فخر الدين الرازى أحد كبار الأشاعرة وإمام الدنيا فى عصره كما يقول ابن الأثير، وضع للقرآن تفسيراً حافلا بمختلف البحوث والنظريات الكلامية . وله فى علم الكلام كتب كثيرة أهمها (المطالب العالية) و (المباحث المشرقية) و (نهاية العقول فى دراية الأصول) و (تأسيس التقديس) وله شرح على إشارات ابن سينا . توفى سنة ٦٠٦ هجريه .

٢ - شهاب الدين السهروردى شيخ صوفية بغداد وصاحب كتاب (عوارف المعارف) فى التصوف قتل بحلب سنة ٦٣٠ هجرية

٣ - عز الدين بن الاثير صاحب كتاب أسد الغابة فى أسماء الصحابة وكتاب الكامل فى التاريخ وهو من أحسنها حوادث ، توفى سنة ٦٣٠ هـ أيضاً

٤ - الشيخ الاكبر محي الدين بن عربى الطائى الاندلسى صاحب الفتوحات المكية وفصوص الحكم وزعيم القائلين بمذهب وحدة الوجود توفى سنة ٦٣٨ هجرية .

٥ - الخوجه نصير الدين الطوسى شارح الاشارات وله تعليق على كتاب المحصل للرازى توفى سنة ٦٧٢ هجرية

وغير هؤلاء كثير ممن كان لهم أثر بارز فى الحياة العلمية لهذا العصر وما تلاه من عصور

حالة علم الكلام في عصر ابن تيمية

كانت العقيدة الأسلامية فى أول أمرها بسيطة سهلة ، يأخذها المسلمون عن الكتاب والسنة دون بحث أو مناقشة كما قدمنا ، وكانوا يمرون بآيات

تأويلها ، بل كانوا يجرون هذه النصوص على ظواهرها مع التسليم لله فيما وراء ذلك واعتقاد تنزيهه عن مماثلة المخلوقين .

ثم لما حدثت فتنة عثمان رضى الله عنه ، واختلف الناس فى قتلته ، أكفار أم مؤمنون ثار نزاع بين الخوارج وغيرهم حول معانى هذه الاسماء الدينيه مثل مؤمن وفاسق وكافر ونحو ذلك ، وعن أحكامها فى الدنيا والآخرة ، فكان هذا أول ما حدث من علم الكلام ، ثم أخذ هذا العلم بعد ذلك ينمو وتتشعب مباحثه ، وقد عملت عوامل كثيرة داخلية وخارجية على تنميته وإنهاضه . ودخلت فيه فرق مختلفة ومدارس متباينة أعانت على ذلك بما أحدثت من آراء ومناهج وبما التزمت من حلول وتفسيرات للعقيدة .

فعلم الكلام فى الاسلام لم يتكون دفعة واحدة ، بل تقلب كغيره من العلوم فى أطوار مختلفة ، ومرت عليه مراحل عديدة ، حتى تم نضجه وبلغ غاية كماله

واذا كان من الواجب هنا أن نعرض ولو فى لمحة قصيرة ، تاريخ هذا العلم ونبين الادوار التى مر بها . فأنا سنكتفى بأن نقدم للقارىء ملخصاً لما أورده ابن خلدون فى هذا الصدد .

يذكر ابن خلدون فى مقدمته (١) عند كلامه عن تاريخ هذا العلم أمهات العقائد الأيمانية التى أرشد اليها الكتاب والسنة . واعتقدها السلف الصالح من الصحابة والتابعين عن تلك الادلة النقلية

ثم يشير بعد ذلك الى ما عرض من الخلاف فى تفاصيل هذه العقائد ، مما أدى الى انتهاج الأدلة العقليه زيادة الى النقل

ويقول إن هذا الخلاف كان بسبب ورود الآيات المتشابهة التي يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم ، وأن السلف غلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وقضوا بأن هذه الآيات من كلام الله تعالى ، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل

ولكن شذ لعصرهم مبتدعه ، أو غلوا فى التشبيه تعلقاً بظواهر هذه الآيات ، ففريق منهم شبهوا فى الذات باعتقاد الوجه واليد والقدم ونحو ذلك وفريق شبهوا فى الصفات باعتقاد النزول والاستواء وغيرهما

ثم يقول أنه لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث فى سائر الأنحاء حدثت « بدعة المعتزلة » فى تعميم هذا التنزيه ، فقضوا بنفى صفات المعانى من العلم والقدرة والارادة ونحوها .

الى أن جاء الشيخ أبو الحسن الأشعرى فتوسط بين الطرق . ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ماقصره عليه السلف ، واقتفى طريقته من بعده تلامذته كابن مجاهد وغيره

الى أن جاء أبو بكر الباقلانى ، فتصدى للامامة فى تلك الطريقة وهذبها ووضع المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء ونحو ذلك وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الايمانية من حيث وجوب الايمان بها .

ثم جاء بعده إمام الحرمين ، فاستخدم الأقيسة المنطقية فى تأييد هذه العقيدة وخالف الباقلانى فى كثير من القواعد التى وضعها مقرراً أن بطلان الدليل لايستلزم بطلان المدلول ، وعلى طريقة إمام الحرمين اعتمد المتأخرون

الفلسفة فيما خالفت فيه العقائد الايمانية .

ثم توغل المتأخرون من بعدهم فى مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع فى العلمين فحسبوه فيهما واحداً ، وبذلك تم امتزاج الفلسفه بعلم الكلام.

هكذا يعرض ابن خلدون تاريخ هذا العلم ، من أول نشوئه ، الى أن تم امتزاجه بالفلسفة على يد المتأخرين من الأشاعرة ، عرضاً تغلب عليه النزعة الأشعرية

ولسنا الآن بصدد مناقشة هذا العرض ، وبيان ما فيه من قصور وإغفال لبقية المذاهب الكلامية الأخرى بحيث يمكن اعتباره عرضاً لتاريخ الاشعرية وحدهم .

ولكنا نشير فقط الى ما يأخذه على ابن خلدون الاستاذ مصطفى عبد الرازق من أنه لم يعرض بعد ذلك لما حدث فى علم الكلام من نزوع مقاوم لغلو الغالين فى خلط الفلسفة ، وذلك بنهوض ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية لاحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة ومقاومة المذهب الاشعرى (١)

ونحن نرى أن هذا النقد لا يتوجه الى ابن خلدون وحده ، فأن كثيراً ممن آلف فى تاريخ علم الكلام ومسائله من المتأخرين لم يعرضوا لبيان تلك الحركة التى قام بها ابن تيمية وتلامذته ، حتى أن الأستاذ الامام محمد عبده عرض لتاريخ هذا العلم فى مقدمة رسالته فى التوحيد دون أن يشير الى تلك الحلقة الأخيرة من علم الكلام ، مما جعل تلميذه السيد محمد رشيد رضا يستدرك

عليه فى تعليقه على تلك الرسالة بقوله :

« فات المؤلف أن يذكر فى هذه الخلاصة التاريخية أنه بعد أن استفحل سلطان الأشعرية فى القرون الوسطى وضعف أهل الحديث ومتبعو السلف ظهر فى القرن الثامن المجدد العظيم شيخ الاسلام أحمد تقى الدين بن تيمية الذى لم يأت الزمان له بنظير فى الجمع بين العلوم العقلية والنقلية وقوة الحجة فنصر مذهب السلف على المذاهب الكلامية كلها ببرهان العقل والنقل» (١)

هذا ولعلنا نعثر على تلك الحلقة الأخيرة من تاريخ علم الكلام عند المقريزى المتوفى سنة ٨٤٥ هجرية ، فأنه بعد أن بين حال المذهب الأشعرى وما كان من انتشاره فى مصر على يد صلاح الدين الأيوبى ومن بعده من ملوك الأيوبيين ؛ وفى بلاد المغرب على يد محمد بن تومرت قال :

« فكان هذا هو السبب فى اشتهار المذهب الأشعرى ، وانتشاره فى أمصار الاسلام بحيث نسى غيره من المذاهب وجهل حتى لم يعد مذهب يخالفه إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الأمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه ، فانهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ماورد فى الصفات إلى أن كان بعد السبعمائة من الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى ، فتصدى للانتصار لمذهب السلف وبالغ فى الرد على مذهب الاشاعرة وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية (٢)

ولعل انتشار المذهب الاشعرى فى ذلك العهد كما يدل عليه كلام المقريزى وتمكنه من نفوس العلماء والعامة ، واعتقاد الناس فيه أنه مذهب أهل السنة

والجماعة هو الذى جعل ابن تيمية يسرف فى نقده ويتعرض له كثيراً حتى يمحو من الاذهان ذلك السلطان الذى كان يتمتع به هذا المذهب فى معظم أقطار الاسلام

ولكن ينبغى أن لا ننسى ، أنه كان هناك الى جانب هذا المذهب الأشعرى مذاهب كلامية وفلسفية كثيرة ، فقد كان هناك زيدية باليمن وكرامية بخراسان وكان هناك شيعة ورافضة ومتصوفة يقولون بوحدة الوجود ، ومتفلسفة مشايعون للفارابى وابن سينا ، هذا عدا أصحاب الديانات الأخرى من اليهود والمسيحيين وغيرهم .

الفصل الثاني

ابن تيمية الطلعة

في ذلك العصر المضطرب الذي ذكرنا بعض مظاهره ، والذي كان يعج بمختلف الآراء والنظريات ويحفل بما لا يحصى من الفرق والمقالات، والذي انتهت اليه الثقافات كلها دينية وفلسفية ، وعرف كل ما بذله رجال الدين والفلسفة من محاولات في حل المشاكل الاعتقادية والتوفيق بين الدين والعقل.

ظهر تقي الدين ابو العباس أحمد بن شهاب الدين عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبـــد الله بن تيمية الحراني فكان ظهوره بدء نهضة إسلامية واسعة المدى بعيدة الأثر .

ولد ابن تيمية بحران يوم الأثنين عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١ هجرية . وكانت هذه المدينة مركزاً من مراكز الثقافة اليونانيـة في بعض العصور ، كما كانت نقطة مهمة للتبادل والاتصال ومقراً للديانة الصابئية (١)

ولـكن صاحبنا لم يقم بهذه المدينة طويلا ، فقد قدم مع والده وأهله الى دمشق سنة ٦٦٧ مهاجرين من حران خوفا من جوار التتار

وفي هذه المدينة الجديدة ، التي كانت أهم حاضرة للثقافة الاسلامية في ذلك العهد بعد القاهرة ، حيث كانت هاتان المدينتان (القاهرة ودمشق) قد خلفتا بغداد التي فقدت أهميتها الثقافية بعد استيلاء التتر عليها ، عكف احمد

على دراسة العلوم الدينية وأخذ يتلقى العلم على كثير من شيوخه النابهين ، فدرس على والده عبد الحليم ، وكان من كبار أئمة الحنابلة (١) مذهب ابن حنبل واشتغل بالحديث على شيوخ عديدين فسمع من الشيخ زين الدين أحمد بن عبد الدائم المقدسي وكذلك سمع من أبي اليسر والكمال بن عبد ونجم الدين ابن عساكر وزينب بنت مكي وخلق كثير ، حتى قيل أن شيوخه الذين سمع منهم كانوا أزيد من مائتي شيخ .

وكان له من قوة الذكاء وسرعة الحفظ وسعة الفراغ ، أكبر عون له على ماهو بسبيله من دراسة وتحصيل ، فأتم دراسته الدينيـة ولما يتجاوز السابعة عشرة من عمره ، ويقال أنه شرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت .

ولما توفي والده سنة ٦٨١ هجرية ، أخذ يدرس الفقه الحنبلي مكانه ، وانتهت اليه رياسة هذا المذهب وهو ابن احدى وعشرين سنة . فبعد صيته واشتهر أمره

وكان ابن تيمية مولعاً بالتفسير بارعا فيه

يقـــول صاحب الدرر :

وكان يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث فيورد في ساعة من الكتاب والسنة واللغة والنظر ما لا يقدر أحد على أن يورده في عدة مجالس كأن هذه العلوم بين عينيه يأخذ منها مايشاء ويذر . (٢)

ولكن مجد ابن تيمية الحقيق ، وظهوره في ميدان النضال العلمي والثورة

---

(١) قال الذهبي كان أماما محققاً لكثير من الفنون ، له يد طولى في الفرائض والحساب والهيئة (شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٧٦)

(٢) الدرر الكامنة ج ١ ص ١٥٣

على عقائد عصره ، لم يبدأ الا فى سنة ٦٩٨ هجرية حينما ورد عليه سؤال من « حماة » يقول فيه صاحبه :

ماقول السادة العلماء أئمة الدين أحسن الله اليهم أجمعين فى آيات الصفات كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وقوله (ثم استوى الى السماء) الى غير ذلك من الآيات .

وأحاديث الصفات أيضاً كقوله صلى الله عليه وسلم (إن قلوب بنى آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن) وقوله (يضع الجبار قدمه فى النار) الى غير ذلك وما قالت العلماء فيه ، وليبسطوا القول فى ذلك مأجورين إن شاء الله تعالى(١)

ولم يكد يقع هذا السؤال فى يد ابن تيمية حتى أمسك بقلمه وأملى فيه عقيدته المعروفة بالحموية الكبرى .

ويقول صاحب الفوات أنه أملاها فى قعدة بين الظهر والعصر .

وفى هذه العقيدة يبسط ابن تيمية مذهب السلف بوضوح وصراحة فى مثل هذه الآيات والأحاديث مؤيداً ذلك بالنقول عنهم ، ولكن ذلك لم يرض علماء الكلام فى عصره وعدوه نزوعا منه الى التجسيم والتشبيه ، فثاروا عليه ورفعوا أمره الى النائب ، وكان جزاؤه الحرمان من التدريس

ولم يزل ابن تيمية بعد ذلك ينتقل من محنة الى محنة وهو صابر محتمل لايبالى ما يلقى من الأذى فى سبيل دعوته ، ولا يتبرم بغياهب السجون التى قضى فيها معظم أيام عمره ، الى أن وافاه أجله وهو محبوس بقلعة دمشق سنة ٧٢٨ هجرية رحمه الله .

كان لابن تيمية بصر نافذ ونفس طلعة لاتكاد تشبع من العلم ، ولا تكل

من البحث ولا تروى من المطالعة ، مع التوفر على ذلك وقطع النفس له وصرف الهمة نحوه ، حتى انه لم ينقطع عن البحث والتأليف طيلة حياته فى الشام أو فى مصر ، فى السجن أو فى البيت ، بل إنه كان يتوجع ألما وحسرة حينما أخرجوا الكتب والأوراق من عنده فى أخريات أيامه عندما كان سجينا بقلعة دمشق ، وكان يعد ذلك من أعظم النكبات .

درس ابن تيمية كل ماعرف فى عصره من نحل ومذاهب دراسة واسعة وعميقة ، تحدوه الى ذلك رغبة حارة فى الوقوف على كنه هـــذه المذاهب وأدراك حقائقها

قرأ الفلسفة ووقف على دقائقها ، وكان يعرف الفلسفة اليونانية القديمة بدليل ما ينقله من آراء أفلاطون وأرسطو ومقارنته بينهما ، وكذلك عرف المنطق الأرسطى ونقده (١) رغم انتفاعه به كثيراً فى مناقشته للفرق المختلفة

وأما دراسته للفلسفة الأسلامية ، فكانت دراسةاستيعاب وتمحيص تدل على عمق وبعد نظر ، فقد قرأ كل ما كتبه فلاسفة الأسلام ولا سيما كتب ابن سينا وابن رشد وكان كثيراً مايستعين بآراء هذا الأخير فى نقده لمدرسة الفارابى وابن سينا ومناقشته المتكلمين .

وكان على علم تام بمناهج هؤلاء الفلاسفة الأسلاميين ، وما حاولوه من التوفيق بين الدين والفلسفة .

---

(١) لابن تيمية كتاب فى الرد على المنطق اسمه (نصيحة اهل الايمان في الرد على منطق اليونان) ذكره بعض المترجمين له . ويقول الاستاذ مصطفي عبد الرازق (وليس في المكاتب المعروفة نسخ من هذا الكتاب غير أن الاستاذ الميمنى الهندى أخبره أن لديهم فى الهند نسخة

وإذا عدونا هذه الناحية الفلسفية الى الناحية الكلامية ، لم نجد لابن تيمية نظيراً فى دراسته لمذاهب الكلام وسبره لأغوارها ، ومعرفته مابينها من صلات وروابط ، وكيفية أخذ بعضها من بعض ورد بعضها الى بعض ، مع اطلاع واسع على جميع ما ألفه علماء الكلام من متقدمين ومتأخرين . فقد قرأ كثيراً من كتب المعتزلة وأحاط بمذاهبهم وكذلك قرأ كتب الأشعرى والباقلانى . وأمام الحرمين . والغزالى . والرازى . وغير هؤلاء من متأخرى الأشاعرة كالارموى والآمدى . وغيرهما .

وكذلك قرأ كتب الكرامية ، واستفاد منها فى مذهبه ، وأحاط بما كتبه الشيعة والرافضة وملاحدة الباطنية من الاسماعيلية والنصيرية وغيرهما .

وقد وضع كتابا فى الرد على الرافضة سماه (منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية) ، وهو كتاب جليل القدر مملوء بالتحقيقات العلمية التى تنم عن غزارة علم وسعة اطلاع

كما أن مناقشاته فى هذا الكتاب ، تشهد له بالبراعة فى ميـــدان الجدل والقدرة على مناقشة الخصوم ،

وكان ابن تيمية أيضاً يعرف المسيحية وعقائد فرقها المختلفة معرفة جيدة وقد وضع كتابا فى الرد عليها سماه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح)

وكذلك كان يعرف اليهودية .

والخلاصة أن ابن تيمية قد أحاط علماً بكل تراث الفكر فى عصره ، وألم بجميع ألوان الثقافة العقلية من كلامية وفلسفية ، ثم أعمل فى ذلك كله عقله النافذ وذهنه الجبار ، فأخرج لنا منه فلسفة نقدية فى غاية القوة والخصوبة

واعترافهم بسعة علمه وفضله .

يقول كمال الدين بن الزملكانى المتوفى سنة ٧٢٧ هجرية

« كان إذا سئل عن فن من الفنون ظن الرائى والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن وحكم أن أحداً لا يعرف مثله ، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا فى سائر مذاهبهم منه مالم يكونوا عرفوه قبل ذلك ، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فانقطع معه ، ولا تكلم فى علم من العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلا فاق فيه أهله والمنسوب اليه ، وكانت له اليد الطولى فى حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتبيين »

ويقول الحافظ الذهبى المتوفى سنة ٧٤٨ هجرية وهو من تلاميذه :

« كان يتوقد ذكاء وسماعاته من الحديث كثيرة ، وشيوخه أكثر من مائتى شيخ ، ومعرفته بالتفسير اليها المنتهى ، وحفظه للحديث ورجاله وصحته وسقمه فما يلحق فيه ، وأما نقله للفقه ولمذاهب الصحابة والتابعين فضلا عن مذاهب الاربعة فليس له فيه نظير ، وأما معرفته بالملل والنحل والاصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيراً ، وأما معرفته بالسير والتاريخ فعجب عجيب ، وأما شجاعته وجهاده وإقدامه فأمر يتجاوز الوصف »

فان ذكر التفسير فهو حامل لوائه ، وإن عد الفقهاء فهو مجتهدهم المطلق وإن حضر الحفاظ نطق وخرسوا ، واسترد وأبلسوا ، واستغنى وأفلسوا ، وإن سمى المتكلمون فهو فردهم واليه مرجعهم ، وإن لاح ابن سينا يقدم الفلاسفة فلسهم وبخسهم وهتك أستارهم وكشف عوارهم (١)

ويطول بنا الكلام لو ذهبنا نستقرىء آراء العلماء فى ابن تيمية واعترافهم بسبقه وتفوقه .

وليس أنصاره وحدهم هم الذين شهدوا له بذلك ، بل أن أعداءه رغم اتهامهم له ، وطعنهم فى دينه وعقيدته ، لم يستطيعوا جحود ذلك ولا إنكاره ،

وحسبنا أن نذكر هنا شهادة الجلال السيوطى المتوفى سنة ٩١٠ هجرية فانه مع ما كان عليه من الانتساب للأشعرية والانتصار لابن عربى (١) لم يمنعه ذلك من إنصاف ابن تيمية وأن يقول فى شأنه :

« فوالله ما رمقت عينى أوسع علماً ولا أقوى ذكاء من رجل يقال له ابن تيميـة مع الزهد فى المأكل والملبس والنساء ومع القيام فى الحق والجهاد بكل ممكن »

وأخيراً إذا كانت قيمة المرء ما يحسنه ، وكان مقياس قيمة الرجل ومنزلته فى أية ناحية من نواحى الحياة هو ماخلفه فى تلك الناحية من آثار تبقى من بعده لسان صدق وشاهد عدل على تقدمه وفضله . فان ابن تيمية بما ترك من مؤلفات ضخمة ورسائل عديدة فى جميع فنون العلم عالج فيها شتى مسائله تقريباً حتى لم تبق مسألة إلا وله فيها رأى ولا مشكلة إلا ولها على يديه حل ، قد أحرز قصب السبق والتفوق على جميع علماء عصره ونال لقب شيخ الاسلام بجدارة واستحقاق .

---

(١) للجلال السيوطى كتاب يدافع فيه عن ابن عربى ويبرئه من القول بوحدة الوجود

الفصل الثالث

ابن تيمية الناقد

لم تكن تلك الدراسة الواسعة التى قام بها ابن تيمية لمذاهب المتكلمين والفلاسفة لرغبة منه فى الوصول إلى الحقيقة ، أو لكى يتلمس عندها الهدى والشفاء كما فعل الغزالى مثلا حينما طوف بين المذاهب المختلفة حتى ارتمى أخيراً فى أحضان التصوف معتقداً أنه الطريق الموصل إلى الله تعالى ، كما حكى هو عن نفسه فى المنقذ من الضلال .

ولكن ابن تيمية إنما درس هذه المذاهب تلك الدراسة المتقنة فيما نعتقد لكى يتمكن من نقدها نقداً علمياً نزيهاً بعيداً عن شوائب الطعن ، فقد كان يعتقد كما اعتقد الغزالى قبله أن نقد المذهب قبل الوقوف على حقيقته خبط فى ظلام

نعم لم يكن من المعقول أن ابن تيمية كان يقصد من وراء تلك الدراسة الواسعة للمذاهب الاعتقادية فى عصره الى نحلة يتبعها أو عقيدة يأخذ نفسه بها ، فقد تشبع من أول نشأته بمذهب الحنابلة وهو المذهب الذى وضعه أحمد بن حنبل (١) رضى الله عنه ، والمعروف بمذهب السلف كما سيتبين ذلك إن شاء الله عند الكلام على منهجه فى العقيدة

(١) هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانى أحد الائمة الاربعة و أكثرهم تمسكا

وكانت ظروف نشأته كلها والاحوال القائمة فى عصره توحى بسلوكه هذا المذهب والانتصار له

فقد نشأ فى بيت اشتهر أهله بالعلم ورواية الحديث كابراً عن كابر كما كانوا فى الفقه على مذهب ابن حنبل .

وقد ذكرنا أن والده شهاب الدين كان من كبار أئمة الحنابلة وأن ابن تيمية نفسه قد انتهت إليه رياسة هذا المذهب بعد أبيه

أضف إلى ذلك ما كان يعج به المجتمع الاسلامى فى عصره من أنواع الفوضى والفساد التى فتت فى عضد المسلمين وأوهنت من عزائمهم وجعلتهم يذوبون أمام سيل التتار والصليبيين .

فكان ابن تيمية يعتقد فى قرارة نفسه أن لا سبب لذلك كله إلا ما جد فى الاسلام من بدع واستحدث من مذاهب فرقت جماعة المسلمين وجعلتهم شيعاً .

فكان لابد له وهو يحاول الاصلاح والنهوض بالمسلمين أن يحارب هذه الفرق الشاملة والمذاهب الباطلة ، وأن يرجع بالناس الى أصول دينهم الأولى من الكتاب والسنة ويدعوهم إلى ما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين .

تملكت ابن تيمية روح النقد والثورة على ما فى عصره من عقائد مخالفة لمذهبه السلفى فانبرى لنقدها والرد عليها فى كثير من الافاضة والتحليل

ولقد صرف ابن تيمية وكده إلى هذه الناحية النقدية حتى كانت أعظم نواحيه على الاطلاق وحتى يمكن القول بأنه أكبر نقادة فى الاسلام

مباحثهما ووصلا إلى نهايتهما وعرف ماعند كل فرقة من الآراء وما يمكن أن يورد عليها من النقوض ، فتسنى لابن تيمية أن ينظر فى هذه المذاهب كلها نظر الناقد الحصيف وأن يستخدم ما كانت تعارض به كل فرقة أختها فى إبطالها جميعاً

وابن تيمية نفسه يصرح فى بعض رسائله بأن أعظم مايستفاد من أقوال المختلفين الذين أقوالهم باطلة بيان فساد قول الطائفة الأخرى فيعرف الطالب فساد تلك الأقوال ويكون ذلك داعياً له إلى طلب الحق (١)

وإذا كان ابن تيمية قد تأثر كثيراً بالغزالى فى نقده للفلسفة كما تأثر بابن رشد فى نقده المتكلمين ، فلا شك أن أسلوبه فى النقد كان أقوى وألذع من أسلوبيهما ، كما أنه لم يقتصر على نقد مذهب معين أو فرقة خاصة ، بل كان نقده شاملا لجميع فرق المخالفين

ونلاحظ على ابن تيمية أنه فى مناقشته للفرق المخالفة كان يستخدم أحيانا أساليب منطقية فى غاية الهدوء والاتزان كقوله فى منهاج السنة « فان من نفى بعض ماوصف الله به نفسه كالغضب والرضا والمحبة والبغض ونحو ذلك وزعم أن ذلك يستلزم التجسيم والتشبيه قيل له فأنت تثبت له الإرادة والكلام والسمع والبصر مع أن ماتثبته ليس مثل صفات المخلوقين فقل فيما أثبته مثل قولك فيما نفيته وأثبته الله ورسوله إذ لافرق بينهما فان قال أنا لا أثبت شيئاً من الصفات قيل له فأنت تثبت له الأسماء الحسنى مثل حى وعليم وقدير والعبد يسمى بهذه الأسماء ، وليس ماتثبت للرب من هذه الأسماء مماثلا

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٣ ص ٢٩

لما تثبت للعبد فقل فى صفاته نظير قولك فى مسمى أسمائه فان قال أنا لا أثبت أسماءه الحسنى بل أقول هى مجاز أو أسماء لبعض مبتدعاته كقول غلاة الباطنية والمتفلسفة قيل له فلا بد أن تعتقد أنه حق قائم بنفسه وليس هو مماثلا لها الخ ...) (١)

فانظر كيف يبدأ ابن تيمية فى مناقشته فيساير خصومه ويتنزل معهم إلى أبعد الفروض ولكنه كان أحيانا أخرى يعنف فى نقده ويشتد فى خصومته حتى يكاد يخرج فى ذلك عن حدود الاعتدال مثل قوله فى رسالة الفرقان (وحقيقة قول الجهمية المعطلة هو قول فرعون وهو جحد الخالق وتعطيل كلامه ودينه كما كان فرعون يفعل ، فكان يجحد الخالق جل جلاله ويقول ماعلمت لكم من إله غيرى ، ويقول لموسى لئن اتخذت إلها غيرى لأجعلنك من المسجونين ، ويقول أنا ربكم الأعلى ، وكان ينكر أن الله كلم موسى أو أن يكون لموسى إله فوق السموات ويريد أن يبطل عبادة الله وطاعته ويكون هو المعبود المطاع ، فلما كان قول الجهمية المعطلة النفاة يؤول إلى قول فرعون كان منتهى قولهم إنكار رب العالمين وإنكار عبادته وإنكار كلامه) (٢)

ولعل شدة ابن تيمية فى النقد وعنفه فى الخصومة هى التى جلبت له عداوة الكثيرين ممن كادوا له وآذوه واتهموه فى دينه وعقيدته وكانوا حربا عليه طول حياته وبعد موته

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق :

---

(١) منهاج السنه جـ ١ ص ١٧٥

(وجملة الأمر فيما أصاب ابن تيمية من الفتن والمحن أن رجال الدين فى ذلك العصر هاجوا عليه وأهاجوا ذوى السلطان والعامة بسبب فتواه فى مسألة الصفات وتلك الفتوى أثارت سخط المتكلمين الذين نسبوه إلى التجسيم

ثم رد ابن تيمية على القائلين بوحدة الوجود من الصوفية واشتد فى نقدهم وتسفيه آرائهم فسخط عليه المتصوفة وأفتى بعد ذلك ابن تيمية بفتاواه فى أمر الطلاق فأغضب الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة وفيهم القضاة ولهم يومئذ فى المملكة سلطان

وبذلك اجتمع على ابن تيمية المتكلمون والصوفية والفقهاء يكيدون له ويحسدونه ويتبرمون بتنقيصه لأقدار العلماء وتجريحه لآرائهم) (١)

ويقول القصيمى فى كتابه « الصراع » :

كان الرجل مهاجماً عنيفاً قوياً وكانت حياته وكتبه مهاجمة عنيفة متواصلة الحلقات . وأى شىء كان فى ذلك العصر لا يجب الهجوم عليه لإصلاحه ولتنقيته مما أصابه من الأخلاط والأوضار الضارة الفاسدة

ولأجل هذا كثر خصومه ومناوئوه ومعادوه وكثرت الوقيعة فى دينه وعلمه وأخلاقه وما كان يرمى اليه من المطالب العليا الشريفة

وقد زاد العداوات والخصومات به ضراوة واستشلاء ما كان عليه من المجاهرة بالحق ومصادقة الحق (٢)

ولو ان ابن تيميه وقف عند نقد المذاهب والآراء لهان الأمر ولكنه تعدى ذلك إلى الأشخاص ، فكان لا يتهيب أن ينقد الرجل الكبير ذا

---

(١) كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص١١٥

الأتباع والأنصار الكثيرين دون مداراة ولا مصانعه ويسميه باسمه

فنراه ينقد مثل الأشعرى إمام أهل السنة فى عصره وصاحب المذهب الذى كانت تدين به فى ذلك الوقت معظم أقطار الاسلام فيرميه بالتناقض وبأن فيه بقايا من أهل الاعتزال ويشنع عليه فى مسألة الكسب (١) ويروى فى ذلك قول الشاعر :

مما يقال ولا حقيقة عنده * معقولة تدنو من الأفهام
الكسب عند الأشعرى والحال عند * د الهاشمى وطفرة النظام(٢)

ونراه أيضاً ينقد الغزالى حجة الإسلام ويقول عنه أنه على الرغم من نقده للفلسفة قد اتبع كثيراً من أصولها وإن كلامه لا هو إلى الإسلام المحض ولا إلى الفلسفة الصريحة بل يجعله برزخاً بين الاسلام والفلسفة ، ويقول إن المسلم يتفلسف به تفلسف مسلم والفيلسوف يسلم به إسلام الفيلسوف ويرميه أيضاً بالتقلب بين المذاهب المختلفة ويروى فى حقه ذلك البيت الذى أنشده ابن رشد من قبل :

يوما يمان إذا لاقيت ذا يمن * وإن لقيت معديا فعدنان (٣)

وأما نقده لابن عربى وابن سبعين وأضرابهما من أنصار وحدة الوجود ورميه لهم بالكفر والإلحاد والزندقة ، فقد بلغ فيه حد الاقذاع وكان ذلك سبباً فى كثير من المحن التى لقيها فى حياته هو وأصحابه الحنابلة وذلك لما

---

(١) كان الاشعرى يرى ان كسب العبد لفعله هو مجرد مقارنة قدرته الحادثة للفعل من غير تأثير لها فيه اصلا

(٢) منهاج جـ ١ ص ١٢٧

كان يتمتع به ابن عربى عند بعض رجالات الدولة من قدسية واحترام

يقول صاحب الدرر :

(وكان أعظم القائمين عليه الشيخ نصر المنبجى لأنه كان بلغ ابن تيمية أنه يتعصب لابن عربى فكتب اليه كتابا يعاتبه فى ذلك فما أعجبه لكونه بالغ فى الحط على ابن عربى وتكفيره فصار هو يحط على ابن تيمية ويغرى به بيبرس الجاشنكير وكان بيبرس يفرط فى محبة نصر ويعظمه وقام القاضى زين الدين بن مخلوف المالكى مع الشيخ نصر وبالغ فى أذية الحنابله (١)

* * *

الفصل الرابع

موقف ابن تيمية

من مناهج الفلاسفة والمتكلمين

قلنا إن ابن تيمية قد عنى بدراسة المذاهب المختلفة من فلسفية وكلامية وإنه لم يكن يقصد من وراء تلك الدراسة إلى البحث عن عقيدة صالحة يأخذ نفسه بها ويدعو اليها ، ولكن رغبته فى نقد هذه المذاهب هى التى دعته إلى دراستها تلك الدراسة العميقة لكى يتمكن من نقدها نقداً علمياً بعيداً عن المجازفة .

والآن نريد أن نبين موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين فى بحث الشئون الالهية وكيف أنه نقدها وبين أن المناهج التى سلكها هؤلاء وأولئك كانت بعيدة كلها عن الصواب

أما الفلاسفة فالمتقدمون منهم كأرسطو فيرى ابن تيمية كما رأى الغزالى قبله (١) أنهم أبعد الناس عن معرفة الأمور الالهية ، وأن أكثر كلامهم فيها خبط وتخليط ، لأنهم لم يستضيئوا بنور النبوة ولا كانت عندهم شريعة ، فلذلك كان كلامهم فى هذه الشئون مع كثرة مافيه من الخطأ فى غاية الندرة والقلة

---

(١) يقول الغزالي في المنقذ من الضلال (واما الالهيات ففيها اكثر اغاليطهم فما قدروا على الوفاء

و يشبه ابن تيمية كلام أرسطو فى الالهيات بلحم جمل غث على رأس جبل وعر وأنه لاسهل فيرتقى ولاسمين فينقل (١)

وأما فلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا فيقول إنهم وإن كانوا قد توسعوا فى هذه المباحث وتكلموا فى الآلهيات والنبوات والمعاد بمالا يوجد عند هؤلاء الفلاسفة المتقدمين وكان كلامهم فى ذلك أجود وأقرب إلى الحق من كلام سلفهم إلا أنهم مزجوا الحق الذى أخذوه من الدين بالباطل الذى بنوه على أصولهم الفلسفية الفاسدة (٢) وحاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة ولكن على حساب الدين ، فهم يعمدون إلى النصوص فيؤولونها بتأويلات بعيدة ومتكلفة حتى تتلاءم مع قواعدهم الفلسفية

فيقولون مثلا إن صفات الله التى جاء بها القرآن ونطقت بها السنة ليست إلا تعبيرات عن ذات واحدة ويقولون إن العرش هو الفلك التاسع والكرسى هو الفلك الثامن والملائكة هى النفوس والقوى التى فى الأجسام وما يحدث فى العالم من خوارق العادات حتى معجزات الأنبياء إنما سببه عندهم قوة فلكية أو طبيعية أو نفسانية إلى غير ذلك من الأمور التى وجدوها فى الفلسفة فتمحلوا لها نصوصاً من الدين (٣)

وبالجملة فالمنهج الذى يسلكه هؤلاء الفلاسفة فى بحث هذه الأمور الآلهية منهج عقلى لا يرجعون فى العلم بشىء منها إلى ماجاء به الرسول ولا يعرفون من العلوم الكلية ولا العلوم الآلهية إلا ما يعرفه الفلاسفة المتقدمون مع

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ١٨٦

(٢) منهاج السنة ج ١ ص ٩٦

زيادات تلقوها عن بعض أهل الكلام أو أهل الملة (١)

وأما المتكلمون فالمعتزلة منهم رجحوا أيضاً جانب العقل وغلوا فى تقديره فى نظر ابن تيميـــة فحكموا باستقلاله وكفايته فى الوصول إلى قضايا الدين الأساسية مثل العلم بوجود الصانع وقدرته ونحو ذلك ونفوا صفات الله عز وجل متأولين ماورد فيها من النصوص كالفلاسفة وكذلك تأولوا كثيراً من النصوص التى ظنوا انها تتعارض مع مايقضى به العقل

وأما الأشعرية فيقول ابن تيمية أن المتأخرين منهم مثل إمام الحرمين والغزالى والرازى لجأوا إلى التأويل فى الصفات الخبرية كغيرهم من الفلاسفة والمعـــتزلة

وخلاصة القول أن هذه الفرق الثلاث من فلاسفة ومعتزلة وأشعرية مناهجهم فى العقيدة بعيدة عن الحق فى نظر ابن تيمية لأنهم جميعـــاً يسلمون بقضية عامة وهى أنه إذا تعارض العقل والنص وجب تقديم العقل فيحكمون عقولهم فى مسائل العقيدة ويتلاعبون بالنصوص ، فاذا كانت ثابتة بحيث لايمكن ردها جعلوها من المتشابه وإلا بادروا إلى إنكارها

يقول ابن تيمية فى شأن هؤلاء :

والموفقة (٢) من أهل الضلال تجعل لها ديناً وأصول دين قد ابتدعوه برأيهم ثم يعرضون على ذلك القرآن والحديث فان وافقه احتجوا به اعتقاداً لا اعتماداً ، وإن خالفه فتارة يحرفون الكلم عن مواضعه ويتأولونه على غير تأويله ، وهذا فعل أئمتهم ، وتارة يعرضون عنه ويقولون نفوض معناه

---

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها

إلى الله وهذا فعل عامتهم . وعمدة الطائفتين فى الباطن غير ما جاء به الرسول يجعلون أقوالهم البدعية محكمة يجب اتباعها واعتقاد موجبها والمخالف إما كافر وإما جاهل لا يعرف هذا الباب وليس له علم بالمعقول ولا بالأصول (١)

وكما عارض ابن تيمية مناهج هؤلاء العقليين فى العقيدة وبين فسادها وبعدها عن منهج القرآن كذلك ذم الغلاة من الحرفيين الذين يهملون جانب العقل بالكلية ويقفون عند حرفية النص ويقول إنهم قد يخلطون الآثار صحيحها بسقيمها ، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب وأنهم إنما يستدلون بالقرآن من جهة أخباره لا من جهة دلالته ، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة العقلية على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد ، بل ولا يعرفون أنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك ويجعلون الايمان بالرسول قد استقر فلا يحتاج أن يبين الأدلة الدالة عليه (٢)

ويذكر ابن تيمية أن هناك حزباً ثالثاً عرف تفريط هؤلاء وتعدى أولئك وبدعتهم فذمهم وقنع بالتقليد وأعرض عن الاستدلال بالكلية عقلياً كان أو نقلياً ، فهو لا ينظر فى الأدلة التى ذكرها الله فى القرآن والتى تبين أن ما جاء به الرسول حق ويخرج الذكى بمعرفتها عن التقليد وعن الضلال والبدعة والجهل

وهؤلاء فى نظره أضل ممن سبقهم لأنهم لم يتدبروا القرآن وأعرضوا عن

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١٠ رسالة الفرقان

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١٨٤ معارج الوصول

آيات الله التي بينها في كتابه (١)

هذا هو موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين يرى أنها تجنح دائماً إما إلى الافراط أو التفريط فهي أما مغالية في تقدير العقل واعتباره المرجع الأول في مسائل العقيدة دون رجوع في ذلك إلى هدى الكتاب والسنة ، وإما مقصرة تهمل جانب العقل وتكتفي بما ورد في القرآن من الاخبار عن شئون الربوبية والنبوة والمعاد دون نظر في الادلة المثبتة لذلك

وإذا كانت هذه المناهج كلها غير صحيحة في نظر ابن تيمية وكانت الفرق السالكة لهذه المناهج بعيدة كلها عن الحق فابن تيمية لا يرى مع ذلك أنها في مرتبة واحدة من الزيغ والضلال ، بل كان يرى أن بعضها خير وأقرب إلى الحق من بعض ، بحسب قربها من الكتاب والسنة ، وموافقتها لما جاء به الرسول .

فالأشاعرة مثلا أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري هم في نظره خير من المعتزلة ومن عداهم من سائر الفرق الأخرى لأنهم يوافقون السلف في كثير من المسائل كما أنهم ردوا على بدع المعتزلة والجهمية والرافضة وبينوا كثيراً من تناقضهم وعظموا الحديث والسنة ومذهب الجماعة

وإذا كان في كلامهم ماهو خطأ فكثير من هذا الخطأ إنما تلقوه من المعتزلة بسبب أن شيخهم أبا الحسن الأشعري كان مع المعتزلة وبقي على مذهبهم أربعين سنة يقرأ على أبي علي الجبائي

وبعض ذلك أخطأوا فيه لافراط المعتزلة في الخطأ ، فقابلوهم مقابلة

(١) [illegible]

انحرفو فيها كالجيش الذى يقاتل الكفار فربما حصل منه بعض الانحراف(١)

ثم المعتزله هم أيضاً فى نظره خير من الشيعة والخوارج وغيرهم لانهم يقرون بخلافة الخلفاء الاربعة ويتولون عثمان ويعظمون أبا بكر وعمر ويعظمون الذنوب، فهم يتحرون الصدق كالخوارج ولايختلقون الكذب كالرافضة، ولايرون اتخاذ دار غير دار الاسلام

ولهم كتب فى تفسير القرآن ونصر الرسول ومحاسن كثيرة يترجحون بها على غيرهم، وهم إنما كان قصدهم إثبات توحيد الله ورحمته وحكمته وصدقه وعدله ولكنهم غلطوا فى بعض ماقالوه فى كل واحد من هذه الاصول (٢)

وهكذا نرى أن خصومة ابن تيمية لهذه الفرق لم تكن تمنعه من الاعتراف بما عندها من حق وتلك فيما نعتقد ميزة النقد النزيه وحسن التقدير

* * *

(١) منهاج السنه جـ ١ ص ١٢٣

الفصل الخامس

تأييد ابن تيمية

لمنهج السلف

وإذا كان ابن تيمية قد أفاض فى نقد المناهج السالفة فى العقيدة وذم أصحابها فقد رأى أن المنهج القويم الذى يجب اتباعه فى ذلك هو منهج السلف الذين وقفوا عند حدود الكتاب والسنة دون أن يبتدعوا فى الدين شيئا

والسلف فى نظر ابن تيمية خير الفرق قيلا وأهداهم سبيلا ، وهم أفضل الناس بعد الانبياء ، فانه إذا كانت أمة محمد خير أمة أخرجت الناس ، كما نطق بذلك الكتاب الكريم ،فأولئك خير أمة محمد ، كما قال صلى الله عليه وسلم (خير القرون الذين بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)

ولهذا كانت معرفة أقوال السلف وأعمالهم فى العلم والدين خيراً وأنفع فى نظر ابن تيمية من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم فى جميع علوم الدين وأعماله كالتفسير وأصول الدين وفروعه والزهد والعبادة والاخلاق والجهاد وغير ذلك ، فانهم أفضل ممن بعدهم كما دل عليه الكتاب والسنة فالاقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم ومعرفة إجماعهم ونزاعهم فى العلم والدين خير من معرفة مايذكر من إجماع غيرهم ونزاعهم

وذلك أن إجماعهم لايكون إلا معصوماً ، وإذا تنازعوا فالحق لايخرج عنهم فيمكن طلب الحق فى بعض أقاويلهم ، ولايحكم بخطأ قول من أقوالهم

وبالجملة فهم أكمل الامة علماً وايمانا وخطؤهم أخف وصوابهم أكثر(١)

وينكر ابن تيمية على من يقول إن السلف لم يبينوا أصول الدين ولم يخوضوا فى مسائل العقيدة وإنهم كانوا يذمون الكلام والجدال فى ذلك ويرى أن السلف لم يذموا جنس الكلام ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذى أمر الله به ورسوله أو الاستدلال بما بينه الله ورسوله ولا ذموا كلاماً هو حق بل ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للكتاب والسنة والمخالف للعقل أيضاً (٢)

وخير من يمثل السلف عند ابن تيمية هو الامام أحمد بن حنبل فكلامه فى نظره هو المعيار الذى يفرق به بين السنة والبدعة ، لانه لما صبر فى محنة القول بخلق القرآن وثبت على ما كان عليه السلف ولم يجب أهل البدعة إلى بدعتهم استحق بذلك أن يكون إماماً فى الدين كما قال تعالى (وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) (٣)

ولهذا كان ابن تيمية يعظمه ويتحرى متابعته والاخذ بأقواله فى أصول الدين وفروعه ويستشهد بكلامه كثيراً فى مؤلفاته

والآن ماهو منهج السلف الذى وقف ابن تيمية حياته على الانتصار له والدعوة اليه

يقول ابن خلدون فى مقدمته :

(وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٦ و ١٧ رسالة الفرقان

(٢) المصدر نفسه ص ١١٤ من رسالة الفرقان ايضا

غير تأويل فى آى كثيرة وهى سلوب كلها صريحة فى بابها فوجب الايمان بها ووقع فى كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها ، ثم وردت فى القرآن آى أخرى قليلة توهم التشبيه مرة فى الذات وأخرى فى الصفات . فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها وعلموا استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا معنى قول الكثير منهم (اقرأوها كما جاءت) أى آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والاذعان له) (١)

ويقول المقريزى فى خططه :

ومن أمعن النظر فى دواوين الحديث النبوى ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شىء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة فى القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد عليه الصلوات والتحيات بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام فى الصفات ، نعم ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعز والعظمة وساقوا الكلام سوقا واحداً

وهكذا أثبتوا رضى الله عنهم ما أطلقه على نفسه الكريمة من الوجه

واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين فأثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه ونزهوا من غير تعطيل ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله وعلى اثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام سوى كتاب الله ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ومسائل الفلسفة فمضى عصر الصحابة على ذلك) (١)

ويقول الصابوني (٢) في رسالة صغيرة له تسمى عقيدة السلف :

أصحاب الحديث حفظ الله أحياءهم ورحم الله أمواتهم يشهدون لله تعالى بالوحدانية وللرسول صلى الله عليه وسلم بالرسالة والنبوة ويعرفون ربهم عز وجل بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله أو شهد له بها رسوله على ماوردت الأخبار الصحاح به ونقلته الثقات العدول عنه ويثبتون له جل جلاله ماأثبت لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم لا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه

الى أن يقول :

وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن ووردت بها الأخبار الصحاح من السمع والبصر والعين والوجه والعلم والقدرة والقوة والعزة والعظمة والارادة والمشيئة والكلام والرضا والسخط والحياة واليقظة والفرح والضحك وغيرها من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى وقاله رسوله ﷺ من

---

(١) الخطط للمقريزي ج ٤ ص ١٨١

غير زيادة عليه ولا إضافة إليه ولا تكييف له ولا تشبيه ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه بتأويل منكر ويجرون على الظاهر ويكلون علمه إلى الله تعالى ويقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله .

ويقول الشوكانى فى رسالة صغيرة أيضاً تسمى (التحف فى مذاهب السلف) :

« وبهذا الكلام الذى ذكرنا تعرف أن مذهب السلف من الصحابة »
« رضى الله عنهم والتابعين وتابعيهم هو إيراد أدلة الصفات على ظاهرها »
« من دون تحريف لها ولا تأويل متعسف لشىء منها ولا جبر ولا تشبيه »
« ولا تعطيل يفضى إليه كثير من التأويل »

ويمكننا أن نستخلص من هذه النقول التى أوردناها أن السلف لم يكونوا يعمدون إلى تأويل شىء مما ورد فى الصفات مما يوهم ظاهره التشبيه مثل قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) و (أأمنتم من فى السماء) و (يد الله فوق أيديهم) ونحو ذلك وهذا أمر متفق عليه .

ولكن الخلاف هل كان السلف لا يفهمون معانى هذه الآيات بل إنما كانوا يقرأونها تعبداً فقط دون أن يكون لها مدلول فى عقولهم أصلا وذلك بعد صرفهم لها عن ظواهرها واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة لله لاستحالتها فى نظر العقل وإفضائها إلى التشبيه - هذا ما يدل عليه كلام ابن خلدون

ولكننا إذا تأملنا كلام المقريزى والصابونى والشوكانى وغيرهم فى بيان

الآيات والأحاديث بدليل أنهم كانوا يثبتون لله ماتضمنته من صفات .

ولو كان معنى هذه الآيات والأحاديث غير مفهوم لهم ألبتة لما صح منهم الاثبات إذ كيف يثبتون شيئاً لا يعقل معناه .

غاية الأمر أن السلف رضى الله عنهم لم يكونوا يبحثون فيما وراء هذه الظواهر عن كنه هذه الصفات أو كيفية قيامها بذاته تعالى.

فمثلا (الرحمن على العرش استوى) يفهم منها السلفي لأول وهلة معنى الاعتدال والعلو . ولكنه لا يبحث فيما بعد ذلك عن حقيقة هذا الاستواء وكيفيته مع اعتقاد أنه لا يماثل استواء المخلوق على المخلوق

ولهذا لما سئل مالك بن أنس - كيف استوى ربنا على العرش : قال الاستواء معلوم والكيف مجهول

ويقصد بذلك أن معنى الاستواء فى الآية معروف من اللغة لا يمكن جحده ، وأما كيفيته فهى مجهولة لنا بل هى من المتشابه الذى استأثر الله تعالى بعلمه ، وهكذا يقال فى باقى الصفات

وقد مال ابن تيمية الى هذا الرأى الأخير وبين أنه حقيقة مذهب السلف وأن القول بأن السلف كانوا لا يفهمون معانى هذه النصوص ولا يسألون عنها رمى لهم بالتقصير فى أهم المهمات فى الدين وهو معرفة صفات الله تعالى

وإذا ثبت أنهم كانوا يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أتفه الأشياء وأحقرها وكان هو يبين لهم ذلك فكيف لا يسألون عن معانى هذه النصوص حتى يجابوا بما يوضحها لهم مع توفر الرغبة وشدة الحاجة الى معرفة ذلك لتعلقه بأصول الدين

بل كيف يمكن القول بأن الله نزل فى القرآن مالايفهم معناه مع انه أنزله لنتدبره ونعقله وأمرنا بذلك فقال تعالى (كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب)

وكيف يمكن القول بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الناس بلا بيان وأنه لم يشرح لهم ماغمض عليهم فهمه من كتاب الله مع أن الله أرسله ليبين للناس مانزل اليهم وليبلغهم البلاغ المبين

يقول ابن تيمية فى تفسير سورة الاخلاص :

« فان أكثر آيات الصفات اتفق المسلمون على أنه يعرف معناها والبعض الذى تنازع الناس فى معناه إنما ذم السلف منه تأويلات الجهمية ونفوا علم الناس بكيفيته كقول مالك (الاستواء معلوم والكيف مجهول) وكذلك قال سائر أئمة السنة

وحينئذ ففرق بين المعنى المعلوم وبين الكيف المجهول ، فان سمى الكيف تأويلا ساغ أن يقال هذا التأويل لايعلمه إلا الله كما قدمناه أولا

وأما إذا جعل معرفة المعنى وتفسيره تأويلا كما يجعل معرفة سائر آيات القرآن تأويلا ، وقيل أن النبى صلى الله عليه وسلم وجبريل والصحابة والتابعين ما كانوا يعرفون معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) ولايعرفون معنى قوله (مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى) إلى أمثال هذه الآيات بل استأثر الله بعلم معناها كما استأثر بعلم وقت الساعة وإنما كانوا يقرأون ألفاظا لايفهمون لها معنى كما يقرأ الانسان كلاما لا يفهم منه شيئاً ، فقد كذب على القوم

والنقول المتواترة عنهم تدل على نقيض هذا وأنهم كانوا يفهمون هذا

[illegible] لا يحيط به العباد

ولا يحصون ثناء عليه »(١)

ولما كان أعداء مذهب السلف يرمونه بالجمود ومنابذة العقل بسبب وقوفه عند الظواهر التي يقضي العقل باستحالتها فقد حاول ابن تيمية جهده أن يبرر هـذا المذهب من ناحية العقـل أيضـاً بل وأن يثبت أنه هو المذهب الذي يساير العقل فى منطقه ويتمشى مع الفطرة السليمة التي لم تفسدها الأهواء ولم يطمس نورها ظلمات التقليـد

وأن يثبت كذلك أن هذا الذي يدعيه خصوم هذا المذهب معقولات ضرورية ويقدمونهـا على النص ليست كذلك فى الحقيقة بل هي من أحكام الوهم والخيال

فمثلا إذا كان معنى الاستواء على العرش فى الظاهر هو العلو والارتفاع وكان السلف يعتقدون بعلوه تعالى على خلقه فليس هذا فى نظر ابن تيمية مما يتنافى مع العقل فى شيء بل العقل الصريح يحكم بأن كل موجودين إما أن يكونا متباينين أو متداخلين

ومادام الله عز وجل ليس داخل العـالم ولا حالا فى شيء من أجـزائه فلا بد أن يكون مباينا له عالياً عليه

وأما مايدعيه طوائف العقليـين من استحالة الاستواء الحقيـقي على الله وتأويلهم له بالاستيـلاء أو التـدبير بحجـة أن الاستواء على الحقيقة يستلزم الجسمية والله عندهم يستحيل أن يكون جسما بل هو ذات مجردة عن المادة ليست بداخل العـالم ولا خارجه ولا متصلة به ولا منفصلة عنه فهي دعوى باطلة فى نظر ابن تيمية

وما يدعونه من التجريد هو فى نظره أمر تقديرى محض لا وجود له إلا فى الأذهان

ويرى ابن تيمية أن القول بوجود مباين للعالم عال عليه هو أولى فى العقل وأقرب إلى الفطرة من هذا الذى يدعونه من التجريد (١)

وهكذا نرى ابن تيمية يحاول بعنف أن يعكس الأمر على خصومه وأن يشككهم فى معقولاتهم وأن يقوم بنفس الدور الذى لعبه الفلاسفة حينما كانوا يجرون النصوص إلى الفلسفة فأخذ هو يجر العقل إلى خدمة النص

وفى سبيل ذلك اضطر ابن تيمية أن يهدم كثيراً من قضايا العقل التى يظنها الناس ضرورية وأن يقيم مكانها أخرى تتلاءم مع نصوص الدين الصريحة بحيث لا يحتاج بأزاء هذه النصوص إلى إنكار أو تأويل

وقد ألف ابن تيمية فى ذلك كتابه الذى سماه (الموافقة بين صريح المعقول وصحيح المنقول)

وهذا الكتاب يعتبر من أقوم ما كتب ابن تيمية ، وقد حاول فيه أن يوفق بين العقل والنقل وأن يزيل ما عساه يتوهم بينهما من تعارض وأن يثبت أن المعقولات الصريحة لا تتنافى بأية حال مع المنقولات الصحيحة وأن كل ما يتحدث به عن اختلاف بينهما فسببه أحد أمرين ، إما اختلاط فى العقل وإما جهل بالنص

يقول القصيمى فى كتاب الصراع ما ملخصه :

« ولقد استطاع ابن تيمية بمهارة أن يوفق بين نصوص الشريعة الثابتة وبين المعقولات الصريحة وأن يزيل ما بينهما من خلاف وأن يحل تلك

العقد القوية التى عقدت حول أمهات الدين الاعتقادية مثل الصفات السمعية وقيام الصفات بالذات ومثل الأفعال الاختيارية وقيامها بذاته تعالى ومغايرة الصفات للذات وصفات التعليل والحكمة والاختيار وصفة الكلام وصفة الاستواء والعلو وحدوث العالم وبعث الأجساد والنبوات والكرامات والمعجزات والتوفيق بين العقل والنقل

وقد كان الناس قبله بأزاء النصوص فريقين متماديين فريقاً سخر منها وزهد فيها لما أيقن مخالفتها للمعقولات الضرورية وان اصطدم شيء من عقلياته بشيء منها لجأ إلى تأويله

وفريقاً قبلها بإيمان واستسلام ظاهر على مضض مع اعترافه بانه لا يمكن الاصلاح بينها وبين المعقولات فى الظاهر

وكان لكل من الفريقين اتباع وأنصار وكانت الكثرة فى جانب العقليين ولذلك كان للمعتزلة التفوق على خصومهم ، فلما جاء ابن تيمية عمد إلى تبديد هذه الغمة وأقام الأدلة على توافق العقل والنقل وأنهما أخوان لا يختلفان » (١)

الفصل السادس

موقف ابن تيمية

من العقل والنقل

قلنا فيما سبق إن ابن تيمية قد حاول جهده أن يوفق بين العقل والنقل وأن يزيل ما بينهما من تعارض فى الظاهر

ولا ينبغى أن يفهم من هذا أن ابن تيمية كان يعترف بالعقل كعنصر مستقل من عناصر الاستدلال فى مسائل العقيدة أو أن له من السلطة فى شئون الدين ما به يقوى على مزاحمة النص فضلا عن تقديمه عليه

بل كل وظيفة العقل فى نظره أن يفهم ما جاءت به النصوص دون أن يبتكر من عنده شيئاً لأن الدين جاء بقضاياه مبرهنة مدللة وليس على العقل إلا أن ينظر فى تلك الأدلة والبراهين

نظر ابن تيمية فوجد الاختلاف فى العقائد قد بلغ حداً لا يحمل الاغضاء عنه ورأى أن كل فرقة تدعى أن عندها من المعقول ما ليس عند غيرها وأن مذهبها هو المذهب الصحيح الموافق لصريح العقل ولم يجد هناك ما يصح أن يكون مرجعاً لهذه الفرق كلها ترد اليه ما تنازعت فيه ليحكم بينها غير الكتاب والسنة

فدعاهم جميعاً إلى عرض آرائهم ومذاهبهم على ما جاء به الرسول ليأخذوا

وحذرهم من الشطط والانحراف والسير وراء العقول التى لاضابط لها وأوجب على العقل النظر فى حدود النص ولم يجد فى ذلك شيئاً من الحجر عليه فان فيما جاء به الكتاب الكريم من فنون الأدلة ومتنوع البراهين مجالا واسعاً للعقل (١) ـ يقضى فيه رغبته ويشبع نهمه مع ضمان السير فى الجادة دون تعثر أو انحراف

كان ابن تيمية يعتد كثيراً بالكتاب والسنة ويؤمن بكفايتهما لجميع الأحكام الدينية اعتقادية كانت أو عملية

ومتى صح عنده النص لم يعدل به شيئاً آخر ولم يلتفت الى مايعارضه من أقيسة نظرية أومكاشفات صوفية أوغير ذلك مما يدعيه الناس طرقا للمعرفة

والطريق الوحيد للوصول الى العلم اليقينى عنده هو ماجاء به الرسول لأن الرسول بين الدين أصوله وفروعه جميعاً فهو لا يؤخذ إلا منه وإلا لم يكن علماً

ومقياس صحة العقل وفساده فى نظر ابن تيمية هو موافقته لما جاء به النص أومخالفته له، ويرى ابن تيمية أن الواجب فى المسائل الدينية أن يخضع العقل للنص ويكون تابعاً له بخلاف مايدعيه أرباب النظر العقلى من اخضاع النصوص للعقول

ولا يكون العقل دائماً فى نظر ابن تيمية إلا موافقاً للنقل ، فصحة النقل وفساده مرتبطة بصحة العقل وفساده .

---

(١) يرى ابن تيمية أن خلاصة ماعندأرباب النظر العقلى في الالهيات من الادلة اليقينية والمعارف الالهية قد جاء بها الكتاب والسنة مع زيادات او تكميلات لم يهتد اليها الامن هداه الله بخطابه وأن ماقد جاء به الرسول من ذلك فوق مافيعقول جميع العقلاء من الاولين

يقول فى المنهاج :

«والقول كلما كان أفسد فى الشرع كان أفسد فى العقل فان الحق لايتناقض والرسل إنما أخبرت بحق والله فطر عباده على معرفة الحق والرسل إنما بعثت بتكميل الفطرة لا بتغيير الفطرة »(١)

وخلاصة القول أن ابن تيمية يرى أن القرآن هو الامام الذى يقتـدى به ، وأن الرجل لايكون مؤمناً حقاً حتى يؤمن بجميع ماأخبر به الرسول إيمانا جازما ليس مشروطاً بعدم المعارض وأن لايتـكلم فى شىء من الدين إلا تبعـاً لما جاء به الرسول فلايتقـدم بين يديه بل ينظر ماقاله فيكون قوله تبعاً لقوله وعلمه تبعاً لأمره

وإذا أراد معرفة شىء من الدين والـكلام فيه نظر فيما قاله الله ورسوله فمنه يتعلم وبه يتكلم وفيه ينظر ويتفكر وبه يستدل

وهذا عنده هو أصل العـــلم والايمان وطريق الخير والسعادة (٢)

يقول ابن تيمية فى رسالة الفرقان :

« فصل فى جماع الفرقان بين الحق والباطل والهدى والضلال والرشاد والغى وطريق السعادة والنجـاة وطريق الشقاوة والهلاك أن يجعـل مابعث الله به رسله وأنزل به كتبه هو الحق الذى يجب اتباعه وبه يحصل الفرقان والهدى والعلم والايمان فيصدق بأنه حق وصدق

وماسواه من كلام الناس يعرض عليـه فان وافقه فهو حق وإن خالفـه فهو باطل وإن لم يعلم هل وافقه أوخالفه لـكون ذلك الـكلام مجملا لا يعرف

---

(١) منهاج جـ ١ ص ٨٢

(٢) [illegible]

مراد صاحبه أوقد عرف مراده ولكن لم يعرف هل جاء الرسول بتصديقه أو تكذيبه فانه يمسك فلا يتكلم إلا بعلم

والعلم ما قام عليه الدليل ، والنافع منه ما جاء به الرسول

وقد يكون علم من غير الرسول لكن فى أمور دنيوية مثل الطب والحساب والفلاحة والتجارة ، وأما الأمور الالهية والمعارف الدينية فهذه العلم فيها مأخوذ عن الرسول

فالرسول أعلم الخلق بها ، وأرغبهم فى تعريف الخلق بها وأقدرهم على بيانها وتعريفها فهو فوق كل أحد فى العلم والقدرة والارادة وهذه الثلاثة بها يتم المقصود ومن سوى الرسول إما أن يكون فى علمه بها نقص أوفساد وإما أن لايكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه إما لرغبة وإما لرهبة وإما لغرض آخر وإما أن يكون بيانه ناقصاً ليس بيانه البيان عما عرفه الجنان » (١)

ويقول فى موضع آخر بعد ذلك بقليل :

« والمقصود هنا أن يؤخذ من الرسول العلوم الالهيه الدينية سمعيها وعقليها ويجعل ماجاء به هو الأصول لدلالة الأدلة اليقينية البرهانية على أن ماقاله حق جملة وتفصيلا

فدلائل النبوة وأعلامها تدل على ذلك جملة ، وتفاصيل الأدلة العقلية الموجودة فى القرآن يدل على ذلك تفصيلا

وأيضاً فان الرسل إنما بعثوا بتعريف هذا ، فهم أعلم الناس به وأحقهم بقيامه وأولاهم بالحق فيه

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١٠٦

وأيضاً فمن جرب مايقولونه ويقوله غيرهم وجد الصواب معهم والخطأ مع مخالفيهم ، (١)

هذا هو منهج ابن تيمية الذى يصرح به فى عامة كتبه

وأما مايراه الأستاذ مصطفى عبد الرازق من أن احترام ابن تيمية لنظر العقل هو الذى جعله يتسامى عن التقليد بحيث كان إذا أفتى لم يلتزم بمذهب بعينه بل بما يقوم دليله عنده (٢)

فلعله لايقصد بذلك العقل المجرد عن هداية الدين فان ذلك عقل لا يعرفه ابن تيمية ولا يعبأ به

وربما كان تسامى ابن تيمية عن التقليد وحريته فى البحث نتيجة لسعة علمه بالنقليات ووجوه دلالتها أكثر مما هو نتيجة احترامه لنظر العقل وثقته به

وينتقد بعض الباحثين ابن تيمية فى موقفه من العقل الانسانى ، ذلك الموقف الذى يبدو غريباً من رجل مثله ثار على الجمود والتقليد ودعا الى حرية البحث والنظـــر

ويرى أنه كان جديراً به وقد فتح باب الاجتهاد فى الفروع وخالف أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم فى كثير من المسائل ، أن يكون كذلك بالنسبة للأصول فلا يحجر على العقول النظر فيها ولا يحكم عليها بالوقوف عند ظواهر النصوص فان ذلك مع مافيه من تناقض قد أوقعه فيما وقع فيه خصومه من الحجر على حرية الرأى وحصر الدين فى حدود ضيقة، يشتد فيها الحرج على

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص١٠٩

العقول ولا تتسع للاجتهاد الذى لا شطط فيه ولا انحراف (١)

ونحن نرى أن ابن تيمية لم يتناقض فى موقفه ولم يسلك فى الأصول منهجاً يختلف عما سلكه فى الفروع وإنما كان المنهج الذى التزمه فيهما واحداً وهو الاعتصام بالكتاب والسنة والأخذ بآراء السلف فيما لم يظهر له فيه نص فاذا وجد النص لم يعدل عنه الى غيره كما قدمنا

ولئن كان خالف أئمة المذاهب فى كثير من الفروع فلأنه وجد من النصوص ماسوغ له تلك المخالفة

وكيف يمكن القول بأن ابن تيمية لم يكن مجتهداً فى الأصول وهو الذى لم يتشيع لفرقة ولم يتقيد بمذهب بل خالف عقائد عصره كلها وحاربها ولم يرض لنفسه أن يكون مقلداً لامام من أئمتها . ثم هو مع ذلك أحيا مذهب السلف بعد ما كاد يندرس ونصره بطرق وأدلة لم يسبقه اليها أحد وحاول تخليص العقيدة الاسلامية مما شابها من فساد وران عليها من ألوان الفلسفة الدخيلة والجدل البغيض .

على أن الأمر فى العمليات هين والخطأ فيها مغفور فيمكن أن يتوسع فيها مالا يتوسع فى الأصول فان الأمر فيها خطر مخوف .

ولهذا كان السلف رضى الله عنهم كثيراً مايخالف بعضهم بعضاً فى المسائل العملية على حين لم يؤثر عنهم خلاف فى مسائل الأصول .

يقول ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هجرية فى كتاب أعلام الموقعين « وقد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام وهم سادة المسلمين وأكمل الأمة إيماناً .

---

(١) من مقال للاستاذ عبد المتعال الصعيدى نشر بمجلة الرسالة العدد ٥٩٠ من السنة الثانية عشره بعنوان

ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسموها تأويلا ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ولم يبغوا لشىء منها ابطالا ولا ضربوا لها أمثالا ولم يدفعوا فى صدورها وأعجازها ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإيمان والتعظيم » (١) ويقول ابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هجرية فى كتاب جامع بيان العلم وفضله :

« ونهى السلف رحمهم الله عن الجدال فى الله جل ثناؤه فى صفاته وأسمائه وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك وليس الاعتقادات كذلك لأن الله لا يوصف عند الجماعة إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله أو أجمعت الأمة عليه وليس كمثله شىء فيدرك بقياس أو إنعام نظر (٢) .

وأخيراً أليس مما يجنى على العقيدة ويضعف سلطانها على القلوب أن تصبح محلا للمناقشة ومجالا للأخذ والرد يقول فيها كل انسان برأيه ويبتدع ماشاء له هواه ولو خالف صريح الكتاب والسنة .

الحق أن ابن تيمية كان على صواب فيما دعا إليه من الاعتصام بالكتاب والسنة والوقوف عند حدودهما جمعاً للكلمة وتوحيداً للصفوف .

ولو فرضنا أنه لم يصب فى ذلك فهو معذور فان حالة المسلمين الاعتقادية قد وصلت فى عهده إلى درجة كبيرة من الفوضى والفساد .

---

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٥٥

الفصل السابع

طريقة ابن تيمية
فى الدفع أو التأييد

كان ابن تيمية أول من أخذ فى الاسلام بأساليب النقد الحديثة فان الغزالى وإن كان قد سبقه بنقد الفلسفة الا أن طريقته فى النقد لم تكن سليمة فقد صرح بأن غرضه من النقد انما هو الهدم فقط لا البناء كما أنه كان لا يرى مانعاً من إلزام الفلاسفة بأى مذهب من المذاهب المنتمية الى الاسلام مهما كانت باطلة فى نظره بحجة أن خطرها على العقيدة أقل من خطر الفلسفة .

يقول فى كتابه التهافت :

« ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة فظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم فلذلك أنا لا أدخل عليهم فى الاعتراض إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا به بالزامات مختلفة فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطوراً مذهب الواقفية ولا انتهض ذاباً عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد (١)

أما ابن تيمية فكان يتخذ من النقد أداة للوصول إلى الحق ولذلك لم يختص بنقده فرقة معينة أومذهباً خاصاً كما قدمنا بل وجه نقده إلى جميع ما كان معروفاً فى عصره من فرق ومقالات باطلة فى نظره حتى يكشف لقارئه عن معايبها ويبين له وجوه تهافتها وتناقضها ولا يترك له فرصة للتردد والحيرة بينها ، ثم يبين له مع ذلك ما يعتقده المذهب الصحيح الذى يجب أن يسلكه

وهذه النزعة التى ترمى للوصول إلى الحق هى التى جعلت ابن تيمية يعترف بما عساه يوجد عند بعض هذه الفرق من آراء صحيحة موافقة للحق ويمدحهم عليها

وهناك ميزة أخرى لابن تيمية قد أشار اليها الأستاذ عبد العزيز المراغى فى كتابه حيث قال :

« وبهذه المناسبة يجدر بنا أن ننبه على شىء واضح الوضوح كله فى آراء ابن تيمية وألوان حواره ، ذلك أنه لا يذكر رأياً عن شخص إلا بمشافهة أو بنقل عن كتاب عرفه

وفى كتاب مجموعة الرسائل والمسائل كثير من محاوراته مع أصحاب البدع والمذاهب الضالة وكثير من أساليبه التى فيها شىء من الجدة والطرافة فى مناقشة المبتدعين من خصومه على نحو من الالزام لا يعرف إلا لابن تيمية من رجال عصره

وطبيعى أن يجعل هذا النحو من الاتصال الشخصى أو القراءة الموثوق بها ابن تيمية بمنجاة من الطعن عليه بجهل أو خطأ فى نقل أو ضلال أو تضليل »(١)

أما الغزالى فكان لا يعنيه فى النقد أن يتثبت من نسبة الآراء إلى أصحابها

فتراه مثلا قد افترض أن الفارابي وابن سينا أوثق الناس فى نقل فلسفة أرسطو وفهمها وظن أنه إذا اشتغل بنقد ماقالاه وإبطاله كان ذلك معناه نقد أرسطو نفسه (١) مما جعل ابن رشد يتهمه بعدم الدقة فى التمييز بين ماقاله أرسطو وماقاله هؤلاء الفلاسفة ولكن ابن تيمية كان يعرف تماما أن الفارابي وابن سينا لا يمثلان فلسفة أرسطو الصحيحة وأنهما خالفاه فى أشياء كثيرة ، ولذلك نراه يهتم بقراءة كتب أرسطو نفسها حتى يتبين له وجه الحق فى ذلك ويستطيع أن ينسب كل رأى إلى صاحبه

أنظر اليه يقول فى المنهاج :

« أما جماهير العقلاء فيقولون إن فساد كل من هذين القولين معلوم بضرورة العقل حتى المنتصرين لأرسطو وأتباعه كابن رشد الحفيد وغيره أنكروا كون الممكن يكون قديماً أزلياً على اخوانهم كابن سينا ، وبينوا أنهم خالفوا فى هذا القول أرسطو وأتباعه وهو كما قال هؤلاء وكلام أرسطو بين فى ذلك فى مقالة اللام التى هى آخر كلامه فيما بعد الطبيعة وغير ذلك

وأرسطو وقدماء أصحابه مع سائر العقلاء يقولون أن الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه لايكون إلا محدثاً كائناً بعد أن لم يكن ، والمفعول لا يكون إلا محدثا وهم إذا قالوا بقدم الافلاك لم يقولوا إنها ممكنة ولا مفعوله ولامخلوقة بل يقولون إنها تتحرك للتشبه بالعلة الاولى فهى محتاجة إلى العلة الاولى التى يسميها ابن سينا وأمثاله واجب الوجود من جهة أنه لا بد فى حركتها من التشبه به فهو لها من جنس العلة الغائية لا أنه علة فاعلة لها عند أرسطو وذويه

وهذا القول من أعظم الاقوال كفراً وضلالا ومخالفة لما عليه جماهير العقلاء من الاولين والآخرين ولهذا عدل متأخرو الفلاسفة عنه وادعوا موجباً وموجبا كما زعم ابن سينا وأمثاله » (١)

فهذه العبارة تدل على منتهى الدقة فى تحقيق الآراء ونسبتها الى أصحابها كذلك كان ابن تيمية يعنى أشد العنـــاية بتحديد الالفاظ وتعيين مدلولاتها حتى لايقع فيها اشتباه أو لبس ويرى أن أكثر مايقع بين الناس من خلاف انما سببه اشتراك الالفاظ وابهامها

لذلك كان فى مناقشته للفرق المختلفة يطالبهم بتحديد ما اصطلحوا عليه من الفاظ ويرى أن البحث بدون ذلك خطأ وضلال .

كما أنه كان يحتكم دائما الى اللغة وأوضاعها فى تحديد مدلولات الالفاظ حتى يمنع من التلاعب بها وحملها على معان اصطلاحية لاصلة بينها وبين المعنى اللغوى .

ويرى أن من الخطأ العلمى الفاحش أن تؤخذ هذه الألفاظ المستعارة لتلك المعانى الاصطلاحية والتى جردت عن معانيها اللغوية حجة فى مواضع النزاع ، يقول فى كتاب الموافقة :

« وما تنازع فيه الأمة من الالفاظ المجملة كلفظ المتحيز والجهة والجسم والجوهر والعرض وأمثال ذلك فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء لا فى النفى ولا فى الأثبات حتى يتبين له معناه . فأن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحاً موافقاً لقول المعصوم كان ما أراده حقاً ، وإن كان أراد

به معنى مخالفاً لقول المعصوم كان ما أراده باطلا . (١)

ويقول فى موضع آخر ما ملخصه :

« فليس لأحد أن يقول إن الالفاظ التى جاءت فى القرآن موضوعة لمعانى ثم يريد أن يفسر مراد الله بتلك المعانى .

هذا من فعل أهل الالحاد المفترين ، فان هؤلاء عمدوا الى المعانى وظنوها ثابتة فجعلوها هى معنى الواحد والوجوب والغنى والقدم ونفى المثل ثم عمدوا إلى ماجاء فى القرآن من تسمية الله تعالى بأنه أحد وواحد ونحو ذلك من نفى المثل والكفؤ عنه

فقالوا هذا يدل على المعانى التى سميناها بهذه الاسماء ، وهذا من أعظم الافتراء على الله (٢)

ولقد أحسن ابن تيمية فى رعايته لمدلولات الالفاظ ودقته فى استخدام اللغة ، ولعل ذلك أهم ماتوصى به الفلسفة الحديثة اليوم — « جاء فى كتاب مبادىء الفلسفة لرابوبرت » هذا ولا يخفى ما فى تحديد معانى الالفاظ من الفائدة ، فكثيراً مايثور الخلاف بيننا فى مسألة ويشتد الجدال فى موضوع ويظهر أن المتجادلين على خلاف فيما بينهم وهم فى الواقع على اتفاق ، ولو حددت الفاظهم لتجلى لهم أنهم على رأى واحد

وليس منشأ الخطأ فى الفهم إلا الغلط فى تحديد الالفاظ أو غموضها وتعقيدها والتباسها ، لذلك كان فولتير يبدأ المناقشة دائماً بقوله (حدد الفاظك)

---

(١) الموافقة هامش منهاج السنة جـ ١ ص ١٨٠

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٦٤

فالعلم بمعانى الالفاظ علماً صحيحا لايستغنى عنه للتفكير الصحيح ولا للحكم الصحيح » (١)

ومما تجب ملاحظته أن ابن تيمية لم يكن فى انتصاره لطريقة السلف وتأييده لمنهجهم فى العقيدة ومناقشته للفرق المخالفة له يقف عند النصوص من الكتاب أو السنة أو الاقوال المأثورة بل كان مع ذلك كثيراً مايستخدم الاقيسة العقلية وأهمها فى نظره قياس الأولى ومضمون هذا القياس هو إثبات حكم الادنى للاعلى لأولويته به ، فيقال مثلا ، كل كمال ثبت للمخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق كان الخالق أولى به ، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بتنزهه عنه (٢)

وكذلك كان ابن تيمية يستخدم قاعدة الكمال ويتوسع فى استخدامها إلى أقصى حد ويرى أنها كانت ولاتزال معتمد العقلاء قديماً وحديثاً فى اثبات وجود الله تعالى وصفاته (٣)

ويمكننا أن نفهم هذه القاعدة فهما تاما من قول ابن تيمية يستدل بها على اثبات بعض الصفات

فاذا قدر اثنان أحدهما موصوف بصفات الكمال التى هى أعراض وحوادث على اصطلاحهم كالعلم والقدرة والفعل والبطش والآخر يمتنع أن يتصف بهذه الصفات التى هى أعراض وحوادث كان الاول أكمل ، كما أن الحى المتصف بهذه الصفات أكمل من الجمادات

---

(١) مبادىء الفلسفة لرابوبرت ترجمة الاستاذ أحمد أمين ص ٣٩

(٢) موافقة ص ١٥ هامش منهاج السنة

وكذلك اذا قدر اثنان أحدهما يحب نعوت الكمال ويفرح بها ويرضاها والآخر لا فرق عنده بين صفات الكمال وصفات النقص فلا يحب لا هذا ولا هذا ولا يفرح لا بهذا ولا بهذا كان الأول أكمل من الثانى

ومعلوم أن الله تبارك وتعالى يحب المتقين والمحسنين والصابرين والمقسطين ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وهذه كلها صفات كمال

وكذلك اذا قدر اثنان أحدهما يبغض المتصف بضد الكمال كالظلم والجهل والكذب ويغضب على من يفعل ذلك ، والآخر لافرق عنده بين الجاهل والكاذب والظالم وبين العالم الصادق العادل لايبغض لاهذا ولاهذا ولا يغضب لا على هذا ولا على هذا كان الأول أكمل

وكذلك اذا قدر اثنان أحدهما يقدر أن يفعل بيديه ويقبل بوجهه والآخر لايمكنه ذلك إما لامتناع أن يكون له وجه ويدان وإما لامتناع الفعل والاقبال عليه باليدين والوجه ، كان الأول أكمل (١)

ولما كان ابن تيمية من المثبتين للصفات الخبرية التى صرح بها الكتاب والسنة الصحيحة كالاستواء والنزول والوجه واليد ونحو ذلك على ما هو مذهب السلف وكان النفاة لهذه الصفات يعتقدون أن اثباتها يفضى الى تشبيه الله عز وجل بخلقه اذ لايتصورون هذه الأمور فى الغائب الا كما هى فى الشاهد

فقد أنكر ابن تيمية قياس الغائب على الشاهد وصرح بأن اثبات هذه الصفات لله لايقتضى مماثلة الله عز وجل لخلقه فى شىء من صفاته .

فاذا كان الاستواء فى حق المخلوق مثلا يلزمه التحيز ، وقبول الانقسام

والجسمية والاحتياج ونحو ذلك من اللوازم فذلك لا يلزم فى استواء الله تعالى

وإذا كان النزول فى الشاهد يقتضى الهبوط والانتقال وتفريغ مكان وشغل آخر فهذا غير لازم فى نزول الله أيضاً .

والحاصل أن ابن تيمية ينكر قياس الغائب على الشاهد ، ويرى أنه لا يجوز استخدامه فى الشئون الإلهية ، لأنها فوق ما تدركه عقولنا وتتصوره حواسنا .

يقول فى كتاب الموافقة :

« ومما يوضح هذا أن العلم الإلهى لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلى يستوى فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولى تستوى فيه أفراده فان الله سبحانه ليس كمثله شىء فلا يجوز أن يمثل بغيره ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة فى المطالب الالهية لم يصلوا بها إلى اليقين بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهى الحيرة والاضطراب (١) » .

ويقول فى تفسير سورة الاخلاص :

« فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج وأنه كلم موسى فى الوادى الأيمن ، فى البقعة المباركة من الشجرة وأنه استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرهاً ، لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الاعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر .

فان نزول الروح وصعودها لا يستلزم ذلك ، فكيف برب العالمين ، وكذلك الملائكة لهم صعود ونزول من هذا الجنس .

فلا يجوز نفي ماأثبته الله ورسوله من الأسماء والصفات ولايجوز تمثيل ذلك بصفات المخلوقات لاسيما ما لانشاهده من المخلوقات .

فان ما ثبت لما لانشاهده من المخلوقات من الأسماء والصفات ليس مماثلا لما نشاهده منها فكيف برب العالمين الذى هو أبعد عن مماثلة كل مخلوق من مماثلة مخلوق لمخلوق .

وكل مخلوق فهو أشبه بالمخلوق الذى لايماثله من الخالق بالمخلوق سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً »(١) .

ونريد الآن بعد ما تقدم أن نعرض لبيان مذهب ابن تيمية فى بعض أمهات المشاكل الكلامية مثل إثبات وجود الله تعالى وتوحيده وصفاته ومشيئته وقدره وصدور العالم عنه وموقفه فيهما من مذاهب الفلاسفة والمتكلمين حتى يتضح لنا منهجه فى العقيدة وطريقته فى تأييد آرائه ودفع مذاهب الخصوم ومناقشتها .

الباب الثاني

الفصل الأول

منهج ابن تيمية
فى إثبات الله

يعتبر الايمان بوجود الله تعالى أصل الأصول فى الدين

ولما كان هذا الايمان فى أغلب أحيانه يكون نظريا محتاجا إلى مقدمات وأقيسة تفضى اليه ، فلا بد من بيان الطرق التى سلكها المتكلمون والفلاسفة فى هذا المطلب الذى هو قطب الدين ، وبيان موقف ابن تيمية منها ، ثم بيان الطريق الذى سلكه هو فى ذلك

ا ـ سلك المتكلمون لاثبات وجود الله تعالى طرقا متعددة ، حصرها صاحب المواقف فى أربع طرق ، فقال :-

« قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض ، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما ، إما بامكانه أو بحدوثه فهذه وجوه أربعه » (١)

وليس بنا حاجة الى بيان هذه الطرق كلها فان فيها كلاما كثيراً ليس هذا موضعه

وحسبنا أن نشير هنا إلى أن المتقدمين منهم بنوا رأيهم فى إثبات الله

تعالى على حدوث العالم ذهابأمنهم الى أن الحدوث هو العلة المحوجة الى المؤثر وأنه اذا ثبت أن العالم حادث كان لا بد له من محدث يخرجه من حيز العدم الى حيز الوجود

ويقولون إن هذه قضية بديهية

ويوافق ابن تيمية المتكلمين على أن تلك قضية بديهية ، ولكنه لايسلم لهم طريقتهم فى إثبات حدوث العالم

ويرى أنهم لجأوا فى ذلك الى مقدمات ليست بينة بنفسها ولا يمكن اثباتها بطريق القطع مثل قولهم إن العالم مركب من جواهر فردة وأعراض وأن الجواهر لا تتعرى عن الأعراض ، وأن الاعراض حادثة ، وأن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث

فان من الصعوبة بمكان تقرير المقدمات التي يتركب منها هذا الدليل من اثبات الجواهر الفردة التى تتركب منها الأجسام أولا . ثم اثبات الاعراض التى هى صفات الأجسام ثانياً ، ثم اثبات حدوث تلك الأعراض بابطال ظهورها بعد الكمون وإبطال انتقالها من محل الى محل ثالثاً ، ثم اثبات امتناع حوادث لا أول لها وان ما لا يخلو عن الحوادث جنساً أوعيناً فهو حادث ، الى غير ذلك مما فى مقدمات هذا الدليل من طول وخفاء وتفصيل وتقسيم يتعذر معه ثبوت المدعى (١)

ويرى ابن تيمية أن تلك الطريقة التى سلكها المتكلمون لاثبات وجود الله تعالى طريقة مبتدعة مذمومة فى الشرع . كما أنها مخطرة مخوفة فى العقل ،

---

(١) كتاب النبوات ص ٥٣ ، كتاب الموافقة ج ١ ص ١٩

وأن من اعتمد عليها فى أصل دينه فاحد الأمرين لازم له

إما أن يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده الأدلة أو يرجح هذا تارة وهذا تارة كما هو حال طوائف من المتكلمين

وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد فى الشرع والعقل ، كما التزم جهم لأجلها فناء الجنة والنار ، وأبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة والنار والتزم قوم وهم الأشاعرة ، أن الأعراض لا يجوز بقاؤها بحال على مافى ذلك من مكابرة للحس والعقل (١)

ويعجب ابن تيمية من المتكلمين حيث يجعلون هذا الدليل هو أصل دينهم وايمانهم ويجعلون النظر فى هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلف مع علمهم أن الرسول لم يدع الخلق بهذا النظر ولا بهذا الدليل ولا أوجب عليهم العلم بالله عن طريقه

حتى ولو قدر أنه صحيح فى نفسه وأن الرسول أخبر بصحته لم يلزم من ذلك وجوبه إذ قد يكون للمطلوب أدلة كثيرة يمكن التوصل اليه بكل منها (١)

وأعجب من ذلك عند ابن تيمية زعمهم أن هذه الطريقة هى طريقة ابراهيم الخليل عليه السلام فيما حكى الله عز وجل عنه بقوله « فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربى ، فلما أفل قال لا أحب الآفلين »

وقولهم أنه استدل بالأفول الذى هو الحركة والانتقال على حدوث الكواكب ووجود محدث لها

---

(١) كتاب الموافقة ج١ ص٢٠

وهذا خطأ فان ابراهيم لم يكن بصدد إثبات الصانع حتى يستدل بحادث على محدث وإنما استدل بأفول الكواكب ومغيبها على بطلان عبادتها وعدم صلاحيتها للألوهية

فهذا هو المناسب لمقصود ابراهيم، فان قومه كانوا مقرين بوجود الصانع للعالم ولكنهم كانوا يشركون معه غيره فى العبادة ، فأراد أن يبين لهم أنه هو المستحق للعبادة وحده

على أن فى ذلك افتراء ظاهراً على اللغة فى نظر ابن تيمية ، فليس فى اللغة الأفول بمعنى الحركة والانتقال ، ولا يقال للشيء إذا هو تحرك من مكان إلى مكان أنه أفل

ولو كان مقصود ابراهيم الاستدلال بالحركة والنقلة لما كان هناك موجب لانتظار الأفول ، فان الحركة كانت موجودة قبل ذلك (١)

هكذا يستمر ابن تيمية فى نقل هذا المسلك وغيره من مسالك المتكلمين لاثبات الله تعالى مستعيناً فى ذلك بابن رشد (٢) الذى أوسعها نقضاً فى كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة »

وإن كان ابن رشد نفسه لم يسلم من نقد ابن تيمية له .

فان ابن رشد قال فى صدد نقده لطريقة المتكلمين :

« وذلك أن الجسم السماوى وهو المشكوك فى إلحاقه بالشاهد الشك فى حدوث اعراضه كالشك فى حدوثه نفسه لأنه لم يحس حدوثه لا هو ولا أعراضه

---

(١) كتاب الموافقة جـ ١ ص ٥٨ وما بعدها

(٢) هو فيلسوف الأندلس ابو الوليد ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هجرية

ولذلك ينبغى أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهى الطريق التى تفضى بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهى طريق الخواص التى خص الله بها ابراهيم عليه السلام فى قوله (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين) - »

فعلق ابن تيمية على هذه العبارة بقوله :

« قول هذا وأمثاله أن ابراهيم استدل بطريق الحركة هو من جنس قول أهل الكلام الذين يذمهم أصحابه وسلف الامة أن ابراهيم استدل بطريق الحركة لكن هو يزعم أن طريقة الخواص (طريقة أرسطو وأصحابه) حيث استدلوا بالحركة أن حركة الفلك اختيارية وأنه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك (الصورة أو الله)

وأولئك المتكلمون يقولون أن استدلال ابراهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدثا لامتناع وجود حركات لانهاية لها

وكل من الطائفتين تفسد طريقة الأخرى وتبين تناقضها بالأدله العقليـة وحقيقة الأمر أن ابراهيم لم يسلك واحدة من الطريقين ولا احتج بالحركة بل بالأفول الذى هو المغيب والاحتجاب » (١)

ب - وأما الفلاسفة فيقول ابن تيمية انهم سلكوا طريقة الوجوب والامكان وقسموا الوجود الى واجب وممكن بدلا من قديم وحادث

وقد ذكر ابن سينا فى إشاراته الدليل على إثبات واجب الوجود مفصلا ونقله عنه ابن تيمية فى كتاب الموافقة وناقشه

ونحن نذكر هنا هذا الدليل بنصه نقلا عن الاشارات ، ثم نعقب عليه

بنقد ابن تيمية

قال ابن سينا :

(تنبيه) - كل موجود إذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فأما ان يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أولا يكون ، فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم

وان لم يجب لم يجز أن يقال أنه ممتنع بذاته بعد مافرض موجوداً بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً أومثل شرط وجود علته صار واجبا ، وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقى له فى ذاته الأمر الثالث ، وهو الامكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع

فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته

(إشارة) - ماحقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره

تنبيه - إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً فى ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها ولنزد هذا بياناً .

(شرح) - كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها وذلك لأنها إما ألا تقتضى علة أصلا فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا وانما يجب بآحادها . وإما أن تقتضى علة هى الآحاد بأسرها فتكون

فليس يجب به الجملة .

وإما أن يقتضى علة هى بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذ كان كل واحد منها معلولا لأن علته أولى بذلك .

وإما أن يقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقى .

(إشارة) ـ كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهيه فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لامحالة طرفا وظهر أنه ان كان فيها ماليس بمعلول فهى طرف ونهاية .

فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته »(١) .

وقد اختار الرازى من المتكلمين هذا الطريق من الاستدلال متابعة لابن سينا ولكنه قرره بأسلوب آخر مبنى على بطلان الدور والتسلسل .

فقال فى المحصل :

مسألة ـ مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثر آخر . فاما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهى الى واجب الوجود وهو المطلوب الخ (٢) .

ويقول ابن تيمية ان هذه الطريقة التى اخترعها ابن سينا ووافقه عليها الرازى وادعى أنها من أشرف الطرق فى هذا الباب وأن جميع الطرق محتاجة اليها هى طريقة صحيحة فى العقل ومفضية الى أن هناك وجوداً واجباً ، وأما إثبات تعيينه فيحتاجون فيه الى دليل آخر (٣)

---

(١) اشارات من ص ١٩٤ الى ١٩٨

ويدعى ابن تيمية أيضا أن هذه الطريقة مسروقة من طريقة الحدوث عند المتكلمين لان ابن سينا هو المخترع لما أراد ان يحافظ على نزعته الفلسفية مع قوله بما يشبه طريقة المتكلمين (١)

فلما رآهم يستدلون على حدوث الجسم بطريقة التركيب جعل هو التركيب دليلا على الامكان ، ولما زعموا أن دليلهم هو دليل ابراهيم الخليل عليه السلام فى قوله (لا أحب الآفلين) مفسرين الأفول بالحركة ، جعل هو الأفول بمعنى الامكان فقال فى الاشارات :-

« قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه لكنك اذا تذكرت ماقيل فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى (لا أحب الآفلين) فان الهوية فى حظيرة الامكان أفول ما » (٢)

ومعنى هذا فى نظر ابن تيمية أن الشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة وان أفولها وصف لازم لها إذ هو كونها ممكنة والامكان لازم لها مع أن القصة تفيد أن الأفول حادث . وان هذه الاشياء أفلت بعد أن لم تكن آفلة

وعلى ذلك فاستدلال ابن سينا بالآية أشد بطلانا فى نظر ابن تيمية من استدلال المتكلمين

وقد اعترض ابن تيمية على الدليل الذى ذكره ابن سينا من وجوه كثيرة ونحن نلخص أهمها فيما يلى :

١ - إن قول ابن سينا فى الدليل أن الممكن إن قرن باعتبار ذاته شرط

---

(١) منهاج السنة جـ ١ ص ٥١

صار واجباً أو ممتنعاً ، وان لم يقترن بها شرط بقى له من ذاته الأمر الثالث وهو الامكان يقتضى إثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة

وهذا يقتضى أن لكل ممكن ذاتاً مغايرة لوجوده وأن تلك الذات يمكن اتصافها بالوجود تارة وبالعدم تارة أخرى

وهذا باطل سواء أريد به قول من يجعل المعدوم شيئاً من المعتزلة ونحوهم أو قول من يجعل الماهيات النوعية فى الخارج مغايرة للوجود فى الخارج كما يقوله من يقوله من الفلاسفة

وهو لم يذكر هنا دليلا على صحة ذلك ، ومجرد ماذكره من التقسيم لا يدل على وجود الأقسام الثلاثة فى الخارج ، فيبقى دليله غير مقرر المقدمات

٢ - إن هذا القول باطل على كل مذهب

أما على قول نظار السنة الذين يجعلون وجود كل شيء عين حقيقته فظاهر

وأما على قول القائلين بأن المعدوم شيء الذين يفرقون بين الوجود والثبوت فانهم لا يقولون ذلك الا فى المعدوم ولا يقولون إن الموجود القديم ثبوته يقبل الوجود والعدم ولا يتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم

وأما على قول متأخرى الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات زائداً على ماهياتها ، فتلك الماهيات انما تتحقق فى حال الوجود ولا يمكن تجردها عن الوجود فلا يتصور أن يكون عندهم ماهية هى نفسها تقبل الوجود والعدم

فاثبات ماهية تقبل الوجود والعدم وهى مع ذلك مستلزمة للوجود لم يقله أحد .

العدم وإن كان عدمها ممكناً امتنع أن تستلزم الوجود فدعوى المدعى أنه يمكن وجودها وعدمها وأنها مع ذلك تستلزم الوجود ولا يمكن عدمها جمع بين المتناقضين .

وإذا قيل هى باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ، وأما باعتبار سببها فانه يجب وجودها قيل قول القائل هى باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ليس معناه أنه يجب وجودها أو عدمها بل معناه أنها باعتبار ذاتها لا تستحق وجوداً ولا عدماً بل لا بد لها من أحدهما باعتبار غيرها . والتقدير انها موجودة فيكون الوجود لها من غيرها واجبا . والوجود الواجب ولو بالغير لا يمكن عدمه . فهذه الذات الواجبة بغيرها لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه . وهب أنه لولا السبب الموجب لها لعدمت ، لكن هذا تقدير ممتنع فان السبب واجب الوجود بذاته وهى من لوازمه ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه . فلا يكون عدمه ممكناً .

وعلى هذا النهج يسير ابن تيمية فى نقض هذا الدليل الذى ذكره ابن سينا ومناقشته مناقشة لم يسبقه اليها فيما نعتقد أحد من المتكلمين .

جـ - وإذا لم تكن هذه الأدلة التى اصطنعها المتكلمون والفلاسفة صالحة لاثبات وجود الله تعالى . بل كانت فى غاية الضعف والفساد فى نظر ابن تيمية . فما هو اذن الدليل الذى يصلح لاثبات ذلك المطلب الأعظم عنده؟

يرى ابن تيمية أن هذا الدليل يجب أن يتوافر فيه شرطان . أحدهما أن يكون مما اتفقت العقول على صحته . ولا يعنى ابن تيمية بالعقل هنا تلك القوة النظرية التى تسير على قوانين المنطق فتركب الحجج والأقيسة

الجزئيات المحسوسة الى غير ذلك مما يدعيه الفلاسفة ولكنه يعنى به الفطرة العامة التى فطر الله الناس عليها والتى لم تفسدها الأهواء والتشيع للأقوال الفاسدة (١)

وثانيهما أن يكون شرعياً بمعنى أن الشارع قد استدل به وأمر الناس أن يستدلوا به .

فكل دليل توافر فيه هذان الشرطان فهو صحيح فى نظر ابن تيمية موصل الى المطلوب والا فلا اعتداد به

يقول ابن تيمية فى كتاب النبوات

« فالاستدلال على الخالق بخلق الانسان فى غاية الحسن والاستقامة هى طريقة عقلية صحيحة وهى شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس اليها وبينها وأرشد اليها

وهى عقلية فان نفس كون الانسان حادثا بعد أن لم يكن ومولوداً ومخلوقا من نطفة ثم من علقة هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به الرسول أولم يخبر . لكن الرسول أمر أن يستدل به ودل به وبينه واحتج به فهو دليل شرعى لان الشارع استدل به وأمر أن يستدل به وهو عقلى لان بالعقل تعلم صحته

وكثير من المتنازعين فى المعرفة هل تحصل بالشرع أو بالعقل لايسلكونه

---

(١) ينكر ابن تيمية على الفلاسفة ما اصطلحوا عليه من التفريق بين الوهم والعقل وقبولهم لاحكام الثانى دون الاول وهو يرى ان ما تحكم به الفطرة السليمة من القضايا الكلية المعلومة كله حق وأنه ليس فيها ما يحصل بعضه من حكم الوهم الباطل وبعضه من حكم العقل الصادق وانما يعلم أن الحكم من حكم الوهم الباطل اذا عرف بطلانه واما ان يدعى بطلانه بدعوى كونه من حكم الوهم فهذا

وهو عقلى شرعى وكذلك غيره من الأدله المذكورة فى القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر هو مذكور فى القرآن فى غير موضع وهو عقلى شرعى كما قال تعالى (أولم يروا أنا نسوق الماء الى الأرض الجرز فنخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون) فهذا مرئى بالعيون .

وقال تعالى (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) ثم قال (أولم يكف بربك أنه على أنه كل شىء شهيد) .

فالآيات التى يريها الناس حتى يعلموا أن القرآن حق هى آيات عقلية يستدل بها العقل على أن القرآن حق وهى شرعية دل الشرع عليها وأمر بها .

والقرآن مملوء من ذكر الآيات العقلية التى يستدل بها العقل وهى شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها(١) .

وهنا نجد ابن تيمية متأثراً أيضاً بابن رشد فى اعتباره أن تكون الأدلة شرعية جاء بها الشارع ودعا الناس إلى الاستدلال بها مع كونها مغروزة فى الفطر والطبائع الانسانية .

يقول ابن رشد فى كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) بعد أن نقد مسالك المتكلمين فى اثبات الله تعالى وأورد عليها كثيراً من النقوض وبعد أن بين الطرق الصحيحة المفضية إلى اليقين بوجود الله تعالى مانصه :

« فهذه الطريق هى الصراط المستقيم التى دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ونبههم على ذلك بما جعل فى فطرهم من إدراك هذا المعنى .

وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة فى طبائع البشر الاشارة بقوله تعالى : (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الآية) (٢) »

---

(١) كتاب النبوات ص ٤٨

ويقول فى موضع آخر بعد ذلك بقليل :

« وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية وهى التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب »(١)

وقد عرفنا فيما سبق أن ابن تيمية كان لا يعتد كثيراً بالعقل ولا يؤمن بكفايته واستقلاله فى مسائل الدين حتى ما كان منها أصلا لغيره مثل الايمان بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته ونحو ذلك . وأن كل وظيفة العقل فى نظره أن يفهم ما جاءت به النصوص دون أن يبتكر من عنده شيئاً من الأدلة والبراهين .

فاذا رأيناه ينقد بشدة تلك المسالك السابقة للمتكلمين والفلاسفة فلأنها لاتستند فى رأيه إلى نص دينى رغم ما يدعيه أصحابها من نسبتها إلى الدين .

ومن الحق أن نقرر أن ابن تيمية وابن رشد كانا على صواب فيما عمدا اليه من إفساد هذه الطرق والتحذير من سلوكها . فانها طرق معتاصة يصعب تصورها على كثير من الناس وفى مقدمتها طول وخفاء ونزاع كثير بحيث لا يمكن إثباتها بطريق قطعى .

فكيف تجعل سبيلا لتحصيل أشرف المطالب وهو الايمان بالله تعالى .

وإن من أعظم الحرج أن نكلف العامة ومن لا قدرة لهم على النظر أصلا بتحصيل معنى الامكان والحدوث والتغير والجوهر والعرض وغير ذلك مما يدخل فى تركيب هذه الأدلة . ثم نقول لهم أنكم لا يصح إيمانكم بالله إلا من هذه الطريق فنضيق عليهم رحمة الله ونصدهم عن سبيله ونكلفهم من الأمر ما لا يطيقون .

بل لعل أولى من ذلك وأقرب إلى الفطرة وأضمن للوصول إلى الغاية أن ندعو الناس إلى ما أرشد إليه القرآن من النظر فى ملكوت السموات والأرض وما فيهما من عجائب تدل على عظيم قدرة الله تعالى وجسيم نعمته، ونشرح لهم ما أودع الله فى الأشياء المختلفة من خواص ومنافع سخرها لهم وانه كيف وهب كل مخلوق من القوى والآلات ما يحتاجه فى تحصيل قوته وحفظ حياته.

هذه هى سبيل القرآن وهى عند من أنصف أهدى للقلوب وأشفى للصدور (يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين):

الفصل الثانى

منهج ابن تيمية

فى إثبات الوحدانية

وفى هذه المسألة أيضاً يعمد ابن تيمية إلى مسالك الفلاسفة والمتكلمين فينقدها ثم يتخذ لنفسه طريقة خاصة ينزع فيها إلى منهج القرآن فى تقرير الوحدانية.

ولابد هنا أيضاً من بيان مذاهب الفلاسفة والمتكلمين ونقد ابن تيمية لها ثم بيان طريقته التى اختارها فى ذلك.

اتفق المتكلمون والفلاسفة على أنه تعالى واحد بمعنى عدم مشاركة الغير له فى الألوهية ولكنهم اختلفوا فى الطرق المؤدية إلى إثبات الوحدة له تعالى تبعاً لاختلافهم فى خصائص الألوهية.

فخصوصيتها عند الفلاسفة هى وجوب الوجود بالذات. ولذلك عنوا فى أدلتهم باثبات أنه لا واجب وجود غيره.

وأما عند المتكلمين فخصوصيتها هى الانفراد بالخلق والاختراع ولذلك قصدوا فى أدلتهم إلى إثبات أنه هو الصانع للعالم وأنه لا شريك له فى ذلك:

(ا) أما الفلاسفة فيقول ابن تيمية أن عمدتهم فى إثبات وحدة واجب الوجود حجتان.

هو تمام الماهية وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه تحقيقا لمعنى الاثنينية ، ومعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون واجب الوجود مركباً والمركب مفتقر إلى أجزائه التي هي غيره والمفتقر إلى الغير ممكن .

٢ - وثانيتهما أنهما إذا اتفقا في الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه لزم أن يكون المشترك معلولا للمختص وهذا باطل هنا . وذلك لأن المشترك والمختص ان كان أحدهما عارضاً للآخر لزم أن يكون الوجوب عارضاً للواجب أو معروضاً له . وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب لازماً للواجب .

وهذا محال لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب .

وإن كان أحدهما لازماً للآخر لم يجز أن يكون المشترك علة للمختص لأنه حيث وجدت العلة وجد المعلول . فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد المختص .

والمشترك في هذا وذاك فيلزم أن يكون ما يختص بهـذا في ذاك ، وما يختص بذاك في هذا وهذا محال يرفع الاختصاص . (١)

وبعد أن قرر ابن تيمية هاتين الحجتين على هذا الوجه قال :

« وهذا ملخص ماذكره ابن سينا في إشاراته هو وشارحو الاشارات كالرازي والطوسي وغيرهما . »

ثم ذكر بعد ذلك أن الرازي والآمدي أجابا عن هاتين الحجتين بمنع كون الوجوب صفة ثبوتية ونحو ذلك من الأجوبة التي لم تصادف قبولا عنده .

وأجاب هو عن ذلك من وجهين :

١ ـ أحدهما المعارضة بالوجود وذلك أنه ينقسم إلى واجب وممكن . وكل واحد من الوجودين يمتاز عن الآخر بخصوصيته فيلزم أن يكون الواجب مركباً مما به الاشتراك ومابه الامتياز وأن يكون الوجود الواجب معلولا ، وكذلك يمكن المعارضة بالماهية والحقيقة ونحوهما .

٢ ـ حل الشبهة وذلك أن الشيئين الوجوديين فى الخارج سواء كانا واجبين أو ممكنين وسواء قدر التقسيم فى موجودين أو جوهرين أو جسمين أو حيوانين أو غير ذلك لم يشرك أحدهما الآخر فى الخارج فى شىء من خصائصه لا فى وجوبه ولا فى وجوده ولا فى ماهيته ولا فى غير ذلك وانما شابهه فى ذلك المطلق الذى اشتركا فيه ولا يكون مشتركا فيه إلا فى الذهن ؛ وهو فى الخارج ليس بكلى عام مشترك فيه .

فالوجوب يوجد عاماً وخاصاً فالعام لا يكون عاما مشتركا فيه إلا فى الذهن ولا يكون فى الخارج إلا خاصاً لاشتراك فيه فلم يبق فى الخارج شىء واحد مشترك فيه ومميز .

فهؤلاء الفلاسفة اشتبه عليهم مافى الأذهان بما فى الأعيان وتوهموا الأمور العقلية أموراً موجودة فى الخارج . (١)

ب ـ وأما المتكلمون فيقول ابن تيمية أن المتقدمين منهم اعتمدوا دليل التمانع وظنوا أنه هو الدليل المذكور فى قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) مع أن الأمر ليس كذلك .

---

(١) يناقش ابن تيمية فى هذا الموضع مسألة الكلى ويرد على القائلين بوجوده فى الخارج
... من الخطأ فى الأمور الالهية والطبيعية

وتقرير هذا الدليل على ماذكره سعد الدين التفتازانى فى شرحه على العقائد النسفية (١)

« انه لو أمكن إلهان لامكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر سكونه لأن كلا منهما (الحركة والسكون) فى نفسه أمر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما إذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين.

وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان . وإلا فيلزم عجز أحدهما وهو أمارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج .

فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا . »

وبعد أن قرر السعد الدليل على هذا الوجه قال :

« وهذا تفصيل مايقال أن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وإن قدر لزم عجز الاخر .

وبما ذكرنا يندفع ما يقال أنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن تكون المخالفة والممانعة غير ممكن لاستلزامها المحال أو أن يمتنع اجتماع الأرادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا » .

ثم ذكر أن الحجة فى الآية اقناعية وأن الملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات .

وابن تيمية يوافق المتكلمين على أن هذه حجة عقلية صحيحة ولكنه ينكر عليهم - متابعاً فى ذلك ابن رشد - أن تكون هى طريقة القرآن فى قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) .

ويرى أن المقصود من الآية إنما هو بيان امتناع الالوهية من جهة الفساد

الناشىء عن عبادة ما سوى الله تعالى لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد لذاته من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم وما سوى الله تعالى لا يصلح .

فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة .

فانه هو سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته كما أنه هو الرب الخالق بمشيئته (١)

فالآية فى نظر ابن تيمية ليس المقصود منها تقرير توحيد الربوبية وبيان أنه هو سبحانه الخالق لكل شيء فان هذا النوع من التوحيد كان يعرفه المشركون من العرب وغيرهم فى نظر ابن تيمية بدليل قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله) .

وقوله تعالى (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله .) . : الآيات .

ولكن المقصود منها هو تقرير التوحيد فى الألوهية بمعنى بيان امتناع وجود إله يستحق العبادة مع الله وهو متضمن أيضا لتوحيد الربوبية .

والحاصل أن ابن تيمية يرى أن برهان التمانع الذى ذهب اليه نظار المتكلمين كاف فى إثبات امتناع صدور العالم عن اثنين الذى هو توحيد الربوبية ولكنه قاصر عن توحيد الألوهية .

والقرآن إنما جاء بتقرير النوعين معا (٢) .

ج - وإذا لم تصح فى نظر ابن تيمية أدلة الفلاسفة على التوحيد وكان دليل المتكلمين مع كونه عقلياً صحيحاً ليس هو دليل القرآن .

---

(١) منهاج السنة ج ٢ ص ٧٣ .

فان ابن تيمية يسوق برهانين على هذا المطلب الأهم فى الدين أخذاً من قوله تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) .

ويقول ابن تيمية إنه إذا انتفى اللازم وهو ذهاب كل منهم بما خلق وعلو بعضهم على بعض فقد انتفى الملزوم وهو ثبوت إله مع الله .

أما بيان الملازمة الأولى وهو ذهاب كل بما خلق فلأنه إذا كان معه إله امتنع أن يكون مستقلا بخلق العالم وامتنع أيضاً أن يكون مشاركا للاخر معاوناً له لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما والعاجز لا يفعل شيئاً فلا يكون رباً ولا إلهاً .

لأن أحدهما إذا لم يكن قادراً إلا باعانة الآخر لزم عجزه حالة الانفراد وامتنع أن يكون قادراً حالة الاجتماع فانه لا يكون قادراً حتى يجعله الآخر قادراً أو حتى يعينه الآخر . وذلك لا يجعله قادراً ولا يعينه حتى يكون هو قادراً ولا يكون قادراً حتى يجعله ذاك أو يعينه فيلزم الدور .

فامتنع إذا كان كل منهما محتاجاً إلى إعانة الآخر فى الفعل أن يكون قادراً فامتنع أن يكون لكل واحد منهما حال الانفراد وحال الاجتماع فعل فتعين أن يكون كل واحد منهما قادراً عند انفراده .

وإذا كان كذلك ففعل أحدهما إن كان مستلزماً لفعل الآخر كأن لا يفعل شيئاً حتى يفعل الآخر فيه شيئاً لزم أن لا يكون أحدهما قادراً على الانفراد وعاد احتياجهما فى أصل الفعل إلى التعاون وذاك ممتنع بالضرورة .

فلابد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلا لا يشاركه الآخر فيه . وحينئذ

فيكون مفعول هذا متميزاً عن مفعول ذاك ومفعول ذاك متميز عن مفعول هذا فيذهب كل إله بما خلق هذا بمخلوقاته وذاك بمخلوقاته .

فتبين أنه لو كان معه إله لذهب كل إله بمخلوقاته وهذا ليس بواقع فانه ليس فى العالم شيء الا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم :

وأما بيان البرهان الثـــانى وهو قوله تعالى (ولعلا بعضهم على بعض) فانهما يمتنع أن يكونا متساويين فى القدرة لأنهما إذا كانا متساويين فى القدرة لم يفعلا شيئاً لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف سواء كان الاتفاق لازماً لهما أو كان الاختلاف هو اللازم أوجاز الاتفاق وجاز الاختلاف .

لأنه إذا قدر أن الاتفاق لازم لهما فلأن أحدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل وليس تقـــدم أحدهما أولى من تقدم الآخر لتساويهما فيلزم أن لا يفعل واحد منهما .

وإذا كان الاختلاف لازماً لهما امتنع مع تساويهما أن يفعلا شيئاً لأن هذا يمنع ذاك وذاك يمنع هذا لتكافؤ القدرتين فلا يفعلان شيئاً .

وأيضاً فان امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر . فلا يكون هذا ممنوعاً حتى يمنعه ذاك . ولا يكون ذاك ممنوعاً حتى يمنعه هذا فيلزم أن يكون كل منهما مانعاً ممنوعا وهذا ممتنع :

ولأن زوال قدرة كل منهما حال التمانع إنما هى بقدرة الآخر فانه إذا كانت قدرة هذا لاتزول حتى تزيلها قدرة ذاك وقدرة ذاك لاتزول حتى تزيلها قدرة هذا فلا تزول واحدة من القدرتين فيكونان قادرين وكونهما قادرين على الفعل مطيقين له فى حال كون كل منهما ممنوعاً بالآخر عن الفعل عاجزاً

وأما إذا قدر امكان اتفاقهما وإمكان اختلافهما فان تخصيص الاتفاق بدون الاختلاف وتخصيص الاختلاف بدون الاتفاق يحتاج إلى من يرجح أحدهما على الاخر ولا مرجح إلا هما وترجيح أحدهما بدون الاخر محال وترجيح أحدهما مع الاخر هو اتفاق فيفتقر تخصيصه إلى مرجح آخر فيلزم التسلسل فى العلل وهو ممتنع باتفاق العقلاء .

فتبين أنه لو قدر إلهان وكانا متكافئين فى القدرة لم يفعلا شيئاً لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف .

فلا بد حينئذ إذا قدر إلهان أن يكون أحدهما أقدر من الاخر والأقدر عال على من دونه فى القدرة بالضرورة .

فلو كان ثم آلهة لوجب علو بعضهم على بعض ولم يكن المستقل بالفعل إلا العالى وحده

فتبين أنه لو كان معه آلهة لعلا بعضهم على بعض كما تبين أنه كان يذهب كل إله بما خلق (١)

هذا هو ملخص تقرير ابن تيمية للبرهانين اللذين فى الاية الكريمة .

ومن الحق أن نقول إننا لم نجد من سبق ابن تيمية إلى تفسير تلك الاية وتقرير مافيها من الادلة على التوحيد على هذا النحو من البسط والبيان .

الفصل الثالث

مشكلة الصفات وموقف ابن تيمية من المذاهب المختلفة فيها

تعتبر مشكلة الصفات أهم المشاكل الكلامية على الاطلاق وأعظمها تشعباً وأكثرها مثاراً للخلاف وتنازع الآراء بين الفرق المختلفة من مثبتين ونفاه، حتى إنه من غير المبالغة أن نقول إنها هي المحور الذى تدور عليه مباحث علم الكلام كله تقريباً.

فهى متصلة بمسألة التوحيد الذى هو المطلب الأقصى لهذا العلم. كما أن لها تعلقاً بمسألة قدم العالم وحدوثه ومسألة الاختيار والجبر وما الى ذلك من المسائل التى لاتهم علم الكلام وحده بل هى من صميم البحث الفلسفى أيضاً

وفى هذه المسألة بالذات يتجلى منهج ابن تيمية وطريقته فى النقد على أوضح صورهما وذلك لأنها أهم ماوقع فيه الخلاف بينه وبين خصومه سواء كانوا مثبتين أو نافين

ونحن نعرض هنا لبيان المذاهب المختلفة فى هذه المسألة على وجه الأجمال ونعقب على كل مذهب بنقد ابن تيمية له

ثم نعقد فصلا خاصا لبيـــان مذهب ابن تيمية الاجمالى فى الصفات والقواعد العامة التى أسسه عليها

والصفات أنواع مختلفة، فمنها صفات سلوب، مثل القدم والوحدة، (١)

---

(١) المقصود بصفات السلوب هي التي يكون السلب داخلا فى مفهومها فمفهوم القدم مثلا عدم الاولية

ومنها صفات معان مثل العلم والقدرة (١) ومنها صفات أفعال مثل الخلق والرزق والإحياء والأماتة ونحو ذلك

وكذلك الناس بازاء الصفات فرق مختلفة فمنهم من يثبتها كلها ومنهم من ينفيها كلها ومنهم من يثبت بعضاً وينفي بعضاً

والمشهور من فرق النفاة ثلاثة : ١ـ الفلاسفة ٢ـ المعتزلة ٣ـ الجهمية

١ ـ أما الفلاسفة (٢) فذهبوا الى أن واجب الوجود بذاته واحد بسيط لاتكثر فيه بوجه من الوجوه . فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولاصورة جسم ولامادة معقولة لصورة معقولة ولاصورة معقوله فى مادة معقوله ولا له قسمة فى الكم ولا فى المبادىء المقومة له ولا فى القول الشارح ولا غير ذلك مما ينافى وحدة واجب الوجود وبساطته المطلقة (٣)

ولكنهم مع ذلك يقولون إنه خير محض وكمال محض وحق محض وإنه عقل وعاقل ومعقول وعشق وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ ولذة

بل ويثبتون له العلم والقدرة والارادة ونحوها من الصفات ويزعمون أن ذلك لايستلزم الكثرة والتركيب فى ذاته لأن مفهوم ذلك كله عندهم شيء واحد هو نفس الذات

يقول ابن سينا فى النجاة

« فاذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود انه إنّ وموجود ثم

---

(١) صفات المعانى هي التى تدل على معنى زائد على الذات عند المتكلمين بمعنى ان الذات لا تكون محتاجة فى تحققها اليها

(٢) المقصود بهؤلاء هم متفلسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين الدين

الصفات الاخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ولا مغايرة

فاللواتى تخالط السلب أنه لو قال قائل فى الأول (بلا تحاش) إنه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه الكون فى موضوع واذا قيل له واحد لم يعن به الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم أو القول أو مسلوبا عنه الشريك

واذا قيل عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة الا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما »

الى أن يقول

« فاذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه (١) »

وخلاصة هذا المذهب أن واجب الوجود واحد بسيط لا كثرة فيه لا ذهنا ولا خارجا وكل ما يعبر به عنه من أسماء فمرجعه الى مفهوم واحد هو نفس ذاته مع ملاحظة سلب أو اضافة

ولما كان البارى يعقل ذاته ويعقل ما يصدر عنها من معلولات وكان ذلك موهما للكثرة فى ذاته ضرورة تعدد العلوم بتعدد المعلومات أجاب عن ذلك ابن سينا فى كتابه الاشارات بقوله

« وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقاً بل هناك كثرة

فنقول إنه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة فى الذات مقومة بها(١) وجاءت أيضاً على ترتيب

وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تثلم الوحدة

والأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الأسماء لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته (٢)

ويقول ابن تيمية أن عمدة هؤلاء الفلاسفة فى نفى الصفات هى حجة التركيب ويقررها هكذا

لو كان له صفة لكان مركباً والمركب مفتقر الى أجزائه وأجزاؤه غيره والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه (٣)

وقد ذكر الغزالى لهم هذه الحجة فى كتابه التهافت ورد عليها (٤)

وقد اقتفى ابن تيمية أثره فى ذلك وناقشهم فيها مناقشة مستفيضة

فهو يرى أن الفاظ هذه الحجة كلها مجملة بمعنى أن كل لفظ منها محتمل لعدة معان وأنه لا بد من توضيح المراد من كل لفظ أولا حتى يتكلم فيه

فلفظ المركب مثلا قد يراد به ما ركبه غيره أو ما كان متفرقا فاجتمع أو ما يقبل التفريق والله تعالى منزه عن هذه المعانى باتفاق

---

(١) وبهذه المحاولة يظن ابن سينا أنه قد استطاع التوفيق بين الفلسفة التي تقول ان الاول لا يعلم الا ذاته وبين الدين الذي يجعله عالما بكل شيء

(٢) اشارات جـ٢ ص ٧١

(٣) منهاج جـ١ ص ١٨٨

(٤) [illegible]

وأما الذات الموصوفة بصفاتها اللازمة لها فاذا سميتم هذا تركيباً كان ذلك اصطلاحاً لكم ليس هو المفهوم من لفظ المركب ولم تستطيعوا أيها الفلاسفة اقامة الدليل على نفيه .

فقولكم لكان مركباً إن أردتم لكان غيره ركبه أو لكان مجتمعاً بعد افتراقه أو لكان قابلا للتفريق فاللازم باطل فان الكلام انما هو فى الصفات اللازمة للموصوف الذى يمتنع وجوده بدونها .

وإن أردتم بالمركب الموصوف أو ما يشبه ذلك فلم قلتم أن ذلك ممتنع .

وقولكم والمركب مفتقر إلى غيره قيل أما المركب بالتفسير الأول فهو مفتقر إلى ما يباينه وهذا ممتنع على الله تعالى .

وأما الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذى سميتوه أنتم مركباً فليس فى اتصافه هذا ما يوجب كونه مفتقراً إلى مباين له .

فان قلتم هى غيره وهو لا يوجد إلا بها وهذا افتقار اليها قيل لكم ان أردتم بقولكم هى غيره انها مباينة له فذلك باطل .

وإن أردتم أنها ليست إياه قيل لكم وإذا لم تكن الصفة هى الموصوف فأى محذور فى هذا .

فاذا قلتم هو مفتقر اليها قيل أتريدون بالافتقار أنه مفتقر إلى فاعل يفعله أو محل يقبله أم تريدون أنه مستلزم لها فلا يكون موجوداً الا وهو متصف بها .

أما الثانى وأى محذور فيه وأما الأول فباطل إذ الصفة اللازمة للموصوف لا يكون فاعلا لها (١)

وهكذا يمضى ابن تيمية فى نقض حجة الفلاسفة على عادته من الدقة فى التحديد .

ثم هو من جهة أخرى ينكر عليهم قولهم إنه عشق وعاشق ومعشوق وعقل وعاقل ومعقول ويرى أن هذا اعتراف منهم بقيام الصفات بذاته تعالى وأما دعوى أن هذه الألفاظ كلها تعبيرات عن شيء واحد هو نفس الذات فمعلومة الفساد بضرورة العقل . فان هذه حقائق متنوعة : فان جعلت احداها هى الأخرى كان ذلك بمثابة قولنا ان حقيقة السواد هى حقيقة الطعم وحقيقة الطعم هى حقيقة اللون ونحو ذلك .

وكذلك أنكر عليهم قولهم إنه عالم وقادر وحى ومريد مع قولهم أن علمه عين قدرته ، وقدرته نفس إرادته وإرادته هى حياته والكل هو الذات . فان من المعلوم ببداهة العقول أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره والموصوف ليس هو الصفة فليس العلم مثلا هو العالم أو المعلوم وليس العقل هو العاقل ولا المعقول .

بل التمييز بين مسمى المصدر واسم الفاعل واسم المفعول مستقر فى فطر العقول ولغات الأمم . فجعل أحدهما هو الآخر منتهى السفسطة (١)

ب - وأما المعتزلة فبعد أن اتفقوا على نفى الصفات الزائدة على الذات اختلفت عباراتهم عنها .

فمنهم من جعلها وجوهاً للذات كأبى الهذيل العلاف فقال إن الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هى ذاته .

يعنى أن الذات تسمى باعتبار تعلقها بالمعلوم علماً وبالمقدور قدرة

ونحو ذلك (١)

ومنهم من جعلها تعود إلى معنى السلب كما هو مشهور عن النظام والجاحظ فمعنى كونه تعالى عالما عندهما أنه ليس بجاهل ومعنى كونه قادراً أنه ليس بعاجز وهكذا.

ومنهم من أثبت أحوالا وراء الذات كأبي هاشم فقال بأن لله عالمية وقادرية لا علماً وقدرة وقال بأن هذه الأحوال ليست بموجودة ولا معدومة (٢) إلى غير ذلك مما اختلفوا فيه من التفاصيل.

والحجة التي اعتمد عليها المعتزلة في نفي الصفات قولهم:

انها لو كانت زائدة على الذات فاما أن تكون محدثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء.

وقد كفر النصارى لقولهم بقدماء ثلاثة. فكيف بمن أثبت أكثر من ذلك (٣).

وقد ناقش ابن تيمية هذه الحجة للمعتزلة بمثل ما ناقش به من قبل حجة الفلاسفة فقال:

أما قولكم إنه يلزم على تقدير كونها حادثة قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا اللازم ليس بباطل بل يجوز قيام الحوادث بذاته.

وأما انه يلزم على تقدير قدمها تعدد القدماء فيقال لكم إن أردتم بذلك أن يكون الآله أكثر من واحد فالتلازم باطل. فليس يجب أن تكون صفة الإله إلهاً.

---

(١) التبصير في الدين ص ٤٢ والانتصار ص ٧٥.

(٢) التبصير ص ٥٣.

وإن أردتم أن الصفة توصف بالقدم فليس المراد أنها توصف به على سبيل الاستقلال فان الصفة لاتقوم بنفسها ولا تستقل بذاتها ولكنها تكون قديمة بقدم موصوفها . فان الصفة لازمة للموصوف وتابعة له تكون قديمة بقدمه وباقية ببقائه لا أنها تكون قديمة بقدم خاص أو باقية ببقاء خاص .

ونحن إذا ذكرنا الله بلفظ مظهر أو مضمر دخل فى مسمى اسمه صفاته فمن قال دعوت الله أو عبدته لم يرد بذلك أنه دعا أو عبـد ذاتا مجردة عن الصفات فان وجود مثل هذه الذات فى الأعيان ممتنع . وإنما أراد أنه دعا أو عبد الله الحى العليم القدير السميع البصير الموصوف بالعلم والقدرة وسائر صفات الكمال

على أنكم تثبتون أسماءه تعالى فتطلقون عليه حياً وعليما وقديراً ويمتنع وجود حى عليم قدير لاحياة له ولا علم ولا قدرة . فاثبات الاسماء دون الصفات سفسطة

وأما قولكم إن النصارى كفروا باثبات قدماء ثلاثة فخطأ بل كان مناط كفرهم هو إثبات آلهة ثلاثة بدليل قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد) ولم يقل وما من قديم إلا قديم واحد .

فدلت الآية على أنهم كانوا يعتقدون أن الآلهة ثلاثة وأن هذا هو الذى كفروا به (١)

ولما كان الفلاسفة والمعتزلة جميعاً يرون أن إثبات الصفات مخل بالتوحيد بناء على فهمهم لمعنى الواحد والأحد فقد ناقشهم ابن تيمية بأنه لايوجد فى

لغة العرب ولا فى عامة اللغات أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً وأحداً فى النفى والاثبات بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحداً وأحداً ووحيداً ونحو ذلك .

ويستشهد ابن تيمية لذلك بقول الامام أحمد فى رده على الجهمية

« قالت الجهمية لما وصفنا الله بهذه الصفات إن زعمتم أن الله ونوره والله وقدرته والله وعظمته فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته

قلنا لا نقول أن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ولكن نقول لم يزل الله بقدرته ونوره لا متى قدر ولا كيف قدر

فقالوا لا تكونون موحدين أبداً حتى تقولوا كان الله ولا شىء فقلنا نحن نقول قد كان الله ولا شىء ولكن إذا قلنا لم يزل الله بصفاته كلها أليس إنما نصف إلها واحداً بجميع صفاته

وضربنا لهم فى ذلك مثلا فقلنا لهم أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار واسمها اسم واحد وسميت نخلة بجميع صفاتها فكذلك الله وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد »

إلى أن يقول

« وقد سمى الله رجلا كافراً اسمه الوليد ابن المغيرة المخزومى فقال (ذرنى ومن خلقت وحيداً)

وقد كان هذا الذى سماه وحيداً له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان

فكذلك الله وله المثل الأعلى هو بجميع صفاته إله واحد (١)

وأما الجهمية أتباع جهم ابن صفوان (٢) فكانوا يقولون أن الله تعالى لايوصف بشيء مما يوصف به العباد فلا يجوز أن يقال فى حقه إنه حى أو عالم أو مريد أو موجود أو نحو ذلك لأن هذه صفات تطلق على العبيد

وإنما يقال له قادر وموجد وخالق ونحوه لأن هذه الصفات عندهم لا يوصف بها العباد إذ أنهم كانوا جبرية يرون أن العبد لاقدرة له ولا اختيار (٣)

ويظهر من حكاية ابن تيمية لهذا المذهب ومناقشته أن أصحابه لم يكونوا على رأى واحد فى النفى بل إن منهم من نفى الصفات والأسماء صراحة . ومنهم من نفاها ونفى نقائضها أيضاً ومنهم من توقف فى ذلك

يقول ابن تيمية فى منهاج السنة

« ولكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبت شيئاً من الصفات مشبها بل المعطلة المحضة الباطنية نفاة الأسماء يسمون من سمى الله بأسمائه الحسنى مشبها فيقولون إذا قلنا حى عليم فقد شبهناه بغيره من الأحياء العالمين وكذلك هو سميع بصير فقد شبهناه بالإنسان السميع البصير ، وإذا قلنا أنه موجود فقد شبهناه بسائر الموجودات لاشتراكهما فى مسمى الوجود

فقيل لهؤلاء فقولوا ليس بموجود ولا حى فقالوا أو من قال منهم إذا قلنا ذلك فقد شبهناه بالمعدوم

---

(١) توجد هذه العبارة في كتاب مخطوط بدار الكتب العربية بعنوان (رد الامام أحمد علي طائفة الجهمية والمعتزلة) كلام رقم ١٩٩٥

(٢) ظهر الجهم بخراسان فى أواخر الدولة الاموية ويقال ان اصله من ترمذ وقتل في بعض الحروب سنة ١٢٨ وكان يقول بالجبر وخلق القرآن ونفى العلم بالمتجددات ونفى الخلود (حاشية التبصير ص ٦٣)

وبعضهم قال ليس بموجود ولا معدوم وحى ولا ميت

فقيل لهم فقد شبهتموه بالممتنع بل جعلتموه نفسه ممتنعاً . فانه كما يمتنع اجتماع النقيضين يمتنع ارتفاع النقيضين

فمن قال أنه موجود ومعدوم فقد جمع بين النقيضين ومن قال ليس بموجود ولا معدوم رفع النقيضين وكلاهما ممتنع فكيف يكون واجب الوجود ممتنع الوجود

والذين قالوا لا نقول هذا ولا هذا قيل لهم عدم علمكم وقولكم لا يبطل الحقائق فى أنفسها بل هذا نوع من السفسطة »

إلى أن يقول

« ولهذا كان جهم أمام هؤلاء وأمثاله يقولون إن الله ليس بشىء وروى عنه أنه قال لا يسمى باسم يسمى به الخلق فلا يسميه إلا بالخالق القادر لأنه كان جبريا يرى أن العبد لا قدرة له وربما قالوا ليس بشىء كالأشياء (١) »

وإذا كان ابن تيمية قد ناقش هذه المذاهب الثلاثة السابقة وأفاض فى أبطالها فان شرها فى نظره هم الجهمية لأنهم غلوا فنفوا الأسماء والصفات بخلاف المعتزلة مثلا فانهم وإن نفوا الصفات فانهم أثبتوا الأسماء والأحكام

ولهذا كان الجهمية فى نظره كفاراً وخارجين عن الثنتين والسبعين فرقة التى افترقت اليها الأمة .

بل ويروى ابن تيمية عبد الله بن المبارك وغيره من السلف أنه كان يقول (إنا لنحكى كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكى كلام الجهمية) (٢) .

---

(١) منهاج ج ١ ص ٢٤١ و٢٤٢

ولفظ الجهمية عند ابن تيمية قد يكون علماً على هذه الفرقة الخاصة التى تنسب إلى جهم وتارة يتوسع فى استعماله فيجعله شاملا لجميع فرق النفاة .

فمثال الأول قوله فى رسالة الفرقان :

«وأما أولئك كنفاة الصفات من الجهمية ومن وافقهم من المعتزله وغيرهم وكالفلاسفة فيجعلون ما ابتدعوه برأيهم هو المحكم الذى يجب اتباعه (١)»

فذكر الفرق الثلاث هنا متمايزة متغايرة .

ومثال الثانى قوله فى منهاج السنة عند كلامه عن مناظرة احمد بن حنبل فى مسألة خلق القرآن .

«ولم تكن المناظرة مع المعتزله وحدهم بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة فكل معتزل جهمى وليس كل جهمى معتزلياً لكن جهما أشد تعطيلا لأنه ينفى الأسماء والصفات ، والمعتزله تنفى الصفات (٢) .»

فجعل اسم الجهمية متناولا لجميع أصحاب هذه المقالات .

ولكن مما لاشك فيه أن ابن تيمية إنما كفر الجهمية الذين هم أصحاب جهم وحدهم لا جنس الجهمية الشامل للمعتزلة وغيرهم بدليل قوله فى المنهاج :

«وانما نازع فى ذلك (ثبوت الصفات) الجهمية وهم عند سلف الأمة وأئمتها وجماعتها من أبعد الناس عن الايمان بالله ورسوله ووافقهم المعتزلة ونحوهم ممن هم مشهورون بالابتداع (٣)»

---

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها

(٢) منهاج ج ١ ص ٢٥٦

بقى الكلام على مثبتة الصفات والمشهور منهم فرقتان :

١ - الأشاعرة ٢ - الكرامية

(ا) - أما الأشاعرة فجمهورهم يثبتون لله عز وجل صفات سبع يسمونها صفات المعانى وهى العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام ويثبتون لها أحكاما أربعة :

١ - أن هذه الصفات ليست هى الذات بل زائدة عليها فصانع العالم عندهم عالم بعلم وحى بحياة وقادر بقدرة وهكذا .

٢ - ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى لا يجوز أن يقوم شىء منها بغير ذاته لأن الدليل دل على أنه متصف بها ولا معنى لاتصافه بها الا قيامها بذاته حتى لو قلنا أنه عالم كان هو بعينه مفهوم قولنا قام بذاته علم ولو قلنا أنه مريد كان هو مفوم قولنا قامت به إرادة وهكذا .

فلا تكون الصفة صفة لشىء إلا إذا قامت به لا بغيره .

٣ - ان هذه الصفات كلها قديمة لأنها إن كانت حادثة كان القديم إما محلا للحوادث وهو محال أو متصفاً بصفة لا تقوم به وذلك أظهر فى الاستحاله

٤ - أن الأسامى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلا وأبداً . فهو فى القدم كان حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً متكلماً (١)

وابن تيمية يوافق الأشاعرة فى قولهم بأن هذه الصفات قائمة بالذات . ولكنه ينكر عليهم قولهم بقدمها ولزومها للذات أزلا وأبداً .

فان هذا وإن سلم فى صفة الحيـــاة مثلا فلا يمكن تسليمه فى مثل العلم والارادة المتعلقين بالمتجددات والكلام الذى هو حروف وأصوات مسموعة

ومنزلة على الأنبياء : وكذلك فى مثل السمع والبصر المتعلقين بالمسموعات والمبصرات

أما العلم بالحوادث فلا بد من القول بتجدده تبعاً لتجدد تلك الحوادث فان الله سبحانه إذا كان قد علم فى الأزل أن زيداً سيوجد فى يوم كذا ثم وجد زيد،فان بقى هذا العلم على حاله كان جهلا لا علماً ،وإن علم بعد الوجود أنه وجد فقد تغير العلم الأول لا محالة

وكذلك الارادة لا يعقل إرادة واحدة قديمة قد تعلقت فى الأزل بايجاد العالم فيما لا يزال فان هذا قول بتأخر المراد عن الارادة التامة من غير عائق فانه مهما تمت القدرة والارادة وارتفعت العوائق عنهما وجب حصول المراد لا محالة

وإذاً فلا مناص من أحد أمرين إما القول بقدم المراد على فرض قدم الارادة الموجبة له وإما القول بارادات حادثة فى ذاته تعالى متعددة بتعدد المرادات .

والكلام أيضاً كيف يكون قديماً أو لازماً للذات مع أن فيه أخباراً عما مضى فكيف قال الله فى الأزل (إنا أرسلنا نوحا إلى قومه) ولم يكن خلق نوحا بعد : وكيف قال فى الازل لموسى (اخلع نعليك) ولم يخلق بعد موسى وكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منهى

ومن الحق أن نقول إن هذه الاشكالات التى أوردها ابن تيمية على مذهب الأشاعرة قديمة وقد استشكلها كبار الأشاعرة أنفسهم حتى أن الغزالى أوردها فى كتاب الاقتصاد (١) وأجاب عنها بأن هذه الصفات وإن كانت

قديمة فلها تعلقـــات حادثة

فالبارى تعالى فى الأزل علم بوجود العالم فى وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضـاها فى الازل العلم بأن العالم يكون بعـد . وعند الوجود العلم بأنه كائن . وبعده العلم بأنه كان

وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفا لله تعالى بتلك الصفة وهى لم تتغير وإنما المتغير أحوال العالم

وعلى قياس ذلك يقال فى سائر الصفات (١)

وتحقيق هذا أن الاشاعرة يجعلون الصفات ثلاثة أقسام :

١ - حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة

٢ - حقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة

٣ - إضافية محضة كالمعية والقبلية والصفات السلبية

فالقسم الأول لا يجوز عنـدهم بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير فيـه مطلقاً والقسم الثالث يجوز مطلقاً والقسم الثانى لا يجوز التغير فيـه ذاته : ولـكن يجوز فى متعلقه (٢)

والخلاصة أن ابن تيمية يرى أن الاشاعرة وإن أصابوا فى إثبـات تلك الصفات فقد غلطوا فى قولهم إنها قديمة أزلية لازمة للذات أزلا وأبداً ليس شىء منها متعلقاً بمشيئته تعالى واختياره .

يقول ابن تيمية فى رسالة الفرقان ما ملخصه :

« وابن كلاب ومن تبعـه كالاشعـرى وأبى العبـاس القلانسى ومن تبعهم

---

(١) المصدر نفسـه ص ٦٩

أثبتوا الصفات لكن لم يثبتوا الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته ومثل كون فعله الاختياري يقوم بذاته ومثل كونه يحب ويرضى عن المؤمنين بعد ايمانهم ويغضب ويبغض الكافرين بعد كفرهم

ومثل كونه يرى أفعال العباد بعد أن يعملوها كما قال تعالى (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) فأثبت رؤية مستقبلة

ومثل كونه نادى موسى حين أتى بنداء قام بذاته ولم يناده قبل ذلك

والقرآن والاحاديث وأقوال السلف والأئمة كلها تخالف هذا وتبين أنه ناداه حين جاء وأنه يتكلم بمشيئته فى وقت بكلام معين كما قال تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وأنه إذا خلق المخلوقات رآها وسمع أصوات عباده وكان ذلك بمشيئته وقدرته اذ كان خلقه لهم بمشيئته وقدرته وبذلك صاروا يرون ويسمع كلامهم (١) »

ب - وأما الكرامية (٢) فكانوا من الغالين فى الاثبات حتى كان زعيمهم محمد بن كرام يقول إن الله تعالى جسم وأنه مماس للعرش والعرش مكان له وجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى وقالوا تحدث فى ذاته أقواله وأفعاله وإدراكه للمسموعات والمبصرات وسموا ذلك تسمعاً وتبصراً وزعموا أن هذه أعراض تقوم بذاته ويسمونها الخلق والقدرة عندهم تتعلق بهذه الحوادث والمخلوق يقع تحت الخلق لا تتعلق به القدرة

وقالوا إن كل اسم يشتق له من أفعاله كان ثابتاً له فى الازل مثل الخالق والرازق والمنعم فهو عندهم كان خالقاً قبل أن خلق ورازقا قبل أن رزق

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٠٢ وما بعدها

(٢) هم اتباع محمد بن كرام من المجسمة وكان له أتباع كثيرون فى خراسان والسطين

ومنعهما قبل أن أنعم

وفرقوا بين القول والكلام فقالوا إن كلامه تعالى قديم وليس بمسموع ومعناه القدرة على التكليم والتكلم. وأما قوله فحادث وهو حروف وأصوات مسموعة (١) الى غير ذلك مما ذهبوا اليه فى باب الصفات

وهنا نجد ابن تيمية يمس مذهب الكرامية مساً رفيقاً ولا يشتد فى نقده كما فعل مع الطوائف السابقة وذلك لموافقتهم له فى كثير من أصول مذهبه

فقد جوزوا كما أسلفنا قيام الحوادث بذاته تعالى بل ربما كانوا أول من أحدث هذه المقالة فى الاسلام وأثبتوا انه تعالى يوصف بالصفات الاختيارية فهو يتكلم بمشيئته وهو يريد بارادات حادثة فى ذاته ويسمع ويبصر كذلك بسمع وبصر حادثين فى ذاته

ونقطة الفرق بينهم وبين ابن تيمية انهم منعوا قيام حوادث لا أول لها بذاته وجعلوا لما يحدث بذاته ابتداء كما أن مايحدث فى ذاته عندهم ليس قابلا للزوال

اما ابن تيمية فكان يقول بقيام حوادث لاأول لها بذاته تعالى كما سيجىء فى بحث مذهبه ان شاء الله . وهى عنده تحدث ثم تزول

وقد اشار ابن تيمية الى هذه الفروق بقوله فى رسالة الفرقان :

« ومحمد بن كرام فكان بعد ابن كلاب فى عصر مسلم بن الحجاج أثبت أنه يوصف بالصفات الاختيارية ويتكلم بمشيئته وقدرته ولكن عنده يمتنع أنه كان فى الازل متكلما بمشيئته وقدرته لامتناع حوادث لا أول لها فلم يقل بقول السلف إنه لم يزل متكلما اذا شاء

وقال هو واصحابه فى المشهور عنه ان الحوادث التى تقوم به لا يخلو منها ولا تزول عنه لانه لو قامت به الحوادث ثم زالت عنه كان قابلا لحدوثها وزوالها واذا كان قابلا كذلك لم يخل منها ومالم يخل من الحوادث فهو حادث»(١)

الفصل الرابع

مذهب ابن تيمية فى الصفات

الآن وقد بينا وجهة نظر المذاهب المختلفة فى الصفات ومناقشة ابن تيمية لكل منها فلنأخذ فى بيان مذهبه هو فى ذلك على وجه الاجمال

ولنبدأ بذكر القواعد العامة التى أسس مذهبه عليها

وهى ترجع غالباً الى ثلاث قواعد

١ - الأولى ان كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله من صفات يجب إثباته وما صرح الله أو رسوله بنفيه عنه تعالى يجب نفيه . وما لم يصرح الشرع لا بنفيه ولا باثباته يجب استفسار قائله , فان أراد به معنى صحيحاً موافقاً لما أثبته الشرع قبل وإلا وجب رده

ويوضح تلك القاعدة قول ابن تيمية فى تفسير سورة الاخلاص :

« وذلك أن ننظر فما وجدنا الرب قد أثبته لنفسه فى كتابه أثبتناه وما وجدناه قد نفاه عن نفسه نفيناه وكل لفظ وجد فى الكتاب والسنة

بالاثبات أثبت ذلك اللفظ وكل لفظ وجد منفياً نفى ذلك اللفظ

وأما الألفاظ التى لاتوجد فى الكتاب والسنة بل ولا فى كلام الصحابة والتابعين لهم باحسان وسائر أئمة المسلمين لا إثباتها ولا نفيها وقد تنازع فيها الناس، فهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفى إلا بعد الاستفسار عن معانيها، فان وجدت معانيها مما أثبته الرب لنفسه أثبتت وإن وجدت مما نفاه الرب عن نفسه نفيت

وإن وجدنا اللفظ أثبت به حق وباطل، أو نفى به حق وباطل، أو كان مجملا يراد به حق وباطل، وصاحبه أراد به بعضها، ولكن عند الأطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد، فهذه الالفاظ لا يطلق اثباتها ولا نفيها (١) »

وكذلك قوله فى منهاج السنة :

« فالواجب أن ينظر فى هذا الباب فما أثبته الله ورسوله أثبتناه وما نفاه الله ورسوله نفيناه والألفاظ التى ورد بها النص يعتصم بها فى الاثبات والنفى فتثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعانى وننفى ما نفته النصوص من الألفاظ والمعانى .

وأما الألفاظ التى تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين مثل لفظ الجوهر والمتحيز والجهة ونحو ذلك فلا تطلق نفياً ولا إثباتاً حتى ينظر فى مقصود قائلها، فان كان قد أراد بالنفى والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول صوّب المعنى الذى قصده بلفظه، ولكن ينبغى أن يعبر عنه بألفاظ النصوص لا يعدل الى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد بها

والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها ، وأما إن أريد بها معنى باطل نفى ذلك المعنى ، وإن جمع فيها بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل .

وإذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا ، عبر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها وكان أقربهما الى الصواب من وافق اللغة المعروفة (١) .

٢ ـ أما القاعدة الثانية فمضمونها نفى مماثلة الله عز وجل لشيء من خلقه فى ذاته وصفاته وأفعاله . فهو سبحانه لا يماثل شيئاً ولا يماثله شيء ، وكل ما ثبت له من صفات الكمال فهو مختص به لا يشركه فيه غيره

وإذا كان هناك من الأسماء ما يطلق على صفات الله كما يطلق على صفات خلقه فان هذا ليس إلا محض اشتراك فى الاسم لا يقتضى مماثلة صفاته لصفاتهم أصلا

فتسميته تعالى قادراً وتسمية العبد قادراً لا توجب مماثلة قدرة الله لقدرة العبد وكذا تسميته عالماً ومريداً وحياً وسميعاً وبصيراً ومتكلماً مع تسمية عباده بهذه الأسماء لا يستلزم أن علمهم كعلمه ولا إراداتهم كارادته ولا حياتهم كحياته الخ . . .

وبيان هذا أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به ويوصف به العباد على ما يليق بهم من ذلك

فللصفة ثلاثة اعتبارات ، تارة تعتبر مضافة الى الرب ، وتارة تعتبر مضافة الى العبد وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالرب ولا بالعبد

فاذا قلنا مثلا حياة الله وعلم الله وقدرة الله ونحو ذلك فهذا كله غير مخلوق ولا يماثل صفات المخلوقين

وإذا قلنا علم العبد وقدرة العبد الخ . . . . فهذا كله مخلوق ولا يماثل صفات الرب .

أما إذا قلنا العلم والقدرة والكلام فهذا مجمل مطلق لا يقال عليه كله أنه مخلوق ولا أنه غير مخلوق بل ما اتصف به الرب من ذلك فهو غير مخلوق وما اتصف به العبد من ذلك فهو مخلوق

فالصفة تتبع الموصوف فان كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقه وإن كان الموصوف هو العبد فصفاته مخلوقة (١)

ويستدل ابن تيمية لنفى المماثلة من السمع بمثل قوله تعالى (ليس كمثله شىء) وقوله (هل تعلم له سمياً) وقوله (قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد)

ومن العقل بأن المتماثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه

فلو قدر أنه ماثل غيره فى شىء من الاشياء للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الغير

ومعلوم أن كل ما سواه ممكن قابل للعدم . بل معدوم مفتقر إلى فاعل ومصنع مربوب محدث

فلو ماثل غيره فى شىء من الأشياء للزم أن يكون هو والشىء الذى ماثله فيه ممكناً قابلا للعدم بل معدوما مفتقراً إلى فاعل مصنوعا مربوبا محدثا (٢)

٣ ـ القاعدة الثالثة أن الكمال ثابت لله تعالى بل الثابت له أقصى ما يمكن من الأكملية بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة ويتنزه عن الاتصاف بضده

فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال التي لا غاية فوقها برىء عن سمات النقص والاحتياج

وكل كمال ثبت للمخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق كان الخالق أولى به وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عنه

وقد قدمنا أن ابن تيمية قد عوّل على هذه القاعدة تعويلا كبيراً ويرى أنها كانت ولا تزال معتمد العقلاء في إثبات الله عز وجل وصفاته

ويستدل ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه بوجوه كثيرة منها نقلية وأخرى عقلية .

فمن النقل مثل قوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون)

فقد بين في هذه الآية أن الخلق صفة كمال وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق وأن من سوى هذا بذاك فقد ظلم

ومثل قوله حكاية عن ابراهيم (يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً)

فدل على أن السميع البصير الغنى أكمل ممن لا يكون بتلك الصفات وأن المعبود يجب أن يكون كذلك (١)

وأما الحجج العقلية فيعتمد فيها ابن تيمية على قياس الأولى فيقول

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ٤٦

قد ثبت أن الله قديم بنفسه واجب الوجود بنفسه قيوم بنفسه خالق بنفسه إلى غير ذلك من خصائصه

فهذا الواجب القديم الخالق إما أن يكون ثبوت الكمال الذى لا نقص فيه والذى هو ممكن الوجود ممكناً له وإما أن لا يكون

والثانى باطل لأن هذا الكمال ممكن للموجود المحدث الفقير الممكن فلأن يمكن للواجب الغنى القديم بطريق الأولى والأحرى . فان كلاهما موجود والكلام فى الكمال الممكن الوجود الذى لا نقص فيه

فاذا كان الكمال الممكن الوجود ممكناً للمفضول فلأن يمكن للفاضل بطريق الاولى

لأن ما كان ممكناً لما وجوده ناقص فلأن يمكن لما وجوده أكمل منه بطريق الأولى ولا سيما وذلك أفضل من كل وجه فيمتنع اختصاص المفضول من كل وجه بكمال لا يثبت للأفضل من كل وجه بل ما قد ثبت من ذلك للمفضول فالفاضل أحق به

ولأن ذلك الكمال استفاده المخلوق من الخالق والذى جعل غيره كاملا هو أحق بالكمال منه . فالذى جعل غيره قادراً أولى بالقدرة والذى علم غيره أولى بالعلم والذى أحيا غيره أولى بالحياة . . وهكذا

وإذا ثبت إمكان ذلك له فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود فانه واجب له لا يتوقف على غيره . فانه لو توقف على غيره لم يكن موجوداً له إلا بذلك الغير . فذلك الغير أن كان مخلوقا له لزم الدور المحال

فان ما فى ذلك الغير من الأمور الوجودية فهى منه

كل منهما فاعلا للآخر وهذا هو الدور القبلي الممتنع . فان الشيء إذا امتنع أن يكون فاعلا لنفسه فمن باب أولى يمتنع أن يكون فاعلا لفاعله

وأن قيل ذلك الغير ليس مخلوقا بل واجباً آخر قديماً بنفسه فيقال إن كان أحد هذين هو المعطى دون العكس فهو الرب والآخر عبده . وإن قيل بل كل منهما يعطى للآخر الكمال لزم الدور فى التأثير وهو باطل

فان أحدهما لا يكون كاملا حتى يجعله الآخر كاملا والآخر لا يجعله كاملا حتى يكون فى نفسه كاملا لأن جاعل الكامل كاملا أحق بالكمال . ولا يكون الآخر كاملا حتى يجعله الأول كاملا فلا يكون واحد منهما كاملا بالضرورة .

وان قيل كل واحد له آخر يكمله إلى غير نهاية لزم التسلسل فى المؤثرات وهو باطل بالضرورة واتفاق العقلاء (١)

وخلاصة هذا الدليل أن الكمال الذى يكون كمالا للموجود إما أن يكون واجباً له تعالى أو ممتنعاً عليه أو جائزاً

فان كان واجباً فهو المطلوب

وإن كان ممتنعاً لزم أن يكون الكمال الذى للموجود ممكناً للممكن ممتنعاً على الواجب فيكون الممكن أكمل من الواجب

وإن كان جائزاً أن يحصل وأن لا يحصل لم يكن حاصلا إلا بسبب آخر فيكون واجب الوجود مفتقراً فى كماله إلى غيره (٢)

فتبين أن الكمال لازم لواجب الوجود واجب له يمتنع سلبه عنه

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص٤٣ ـ ٤٦

وينبغى أن يعلم أن الكمال فى نظر ابن تيمية لا يكون إلا أمراً وجوديا أما الأمور السلبية أو العدمية فلا تكون كمالا إلا إذا تضمنت أمراً وجوديا إذ العدم المحض ليس بشىء فضلا عن أن يكون كمالا

ومن هنا نرى ابن تيمية يتحرج من صفات السلوب ولايتوسع فيها كما توسع الفلاسفة والمعتزلة بل والأشاعرة أيضاً ويرى أنها لا تكون صفات إلا للمعدوم والممتنع

فما تذهب اليه هذه الفرق من أنه تعالى ليس داخل العالم ولاخارج العالم ولا كم له ولا كيف ولا أين ولا يجوز عليه الاتصال والانفصال والقرب والبعد ولا هو فى جهة ولا فى مكان وليس بذى حد ولا نهاية ولا شكل له ولامقدار ولا صورة ولايشار اليه ولايصعد اليه شىء ولا ينزل من عنده شىء ولا يقبل الحركة والسكون والمجىء والإتيان والنزول والصعود الى غير ذلك مما نفوه عنه سبحانه من الأعراض المحدثة هو فى نظر ابن تيمية يفضى إلى نفى الواجب نفسه وجعله أمراً تقديرياً صرفاً لاوجود له إلا فى الأذهان

يقول ابن تيمية فى رسالة الفرقان :

« ولكن وصفوه بصفات الممتنع فقالوا لا داخل العالم ولاخارجه ولا هو صفة ولا موصوف ولا يشار اليه ونحو ذلك من الصفات السلبية التى تستلزم عدمه وكان هذا مما تنفر منه العقول والفطر ويعرف أن هذا صفة المعدوم الممتنع لا صفة الموجود (١)»

هذه هى القواعد الثلاث التى أسس عليها ابن تيمية مذهبه فى الصفات وهو يذكرها مجتمعة فى كثير من المناسبات

وذلك مثل قوله فى منهاج السنة :

« فان خصائص الرب تعالى لا يوصف بها شىء من المخلوقات ولا يماثله شىء من المخلوقات فى شىء من صفاته .

ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل يثبتون لله ما أثبته من الصفات وينفون عنه مشابهة المخلوقات

يثبتون له صفات الكمال وينفون ضروب الأمثال ينزهونه عن النقص والتعطيل وعن التشبيه والتمثيل إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل (ليس كمثله شىء) رد على الممثلة (وهو السميع البصير) رد على المعطلة

ومن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق فهو المشبه المبطل المذموم »

وهكذا يرى ابن تيمية أنه بتأسيسه تلك القواعد الهامة فى الصفات قد سلك مسلكا وسطاً بين المعطلة الذين يعطلون كثيراً من صفات الله عز وجل ويتأولون ما ورد فيها من الآيات والأحاديث إعتقاداً منهم أن إثباتها يفضى الى تمثيل الله بخلقه وبين الممثلة الذين يثبتون الصفات مع اعتقاد مماثلتها لصفات المخلوقين (١)

بقى علينا أن نذكر مذهب ابن تيمية اجمالا فى الصفات

فهو يثبتها لله على أنها معان قائمة بذاته تعالى وإلا لم تكن صفاته بل تكون صفات من قامت هى به

ويقول أيضاً إنها زائدة على الذات بمعنى أنها زائدة على الذات التى يفرض تجردها عن الصفات

وأما الذات الموصوفه بصفاتهـا اللازمة لهـا فلا يقال إن هذه الصفات زائدة عليها بل هي داخلة في مسمى أسمائها

فمن قال دعوت الله أو عبـدته لم يقصد أنه دعا أو عبـد ذاتا مجردة عن الصفات وإنما يقصد أنه دعا أو عبـد الله بما له من نعوت الجـلال وصفات الـكمال (١)

ويرى ابن تيمية أيضـاً أن هذه الصفات قديمة إلا أن منهـا ماهو لازم للذات أزلا وأبداً كالحياة ، ومنها ماهو قديم الجنس ولـكن تحدث في ذاته تعالى آحاده وذلك مثل العلم والإرادة والـكلام

فالارادة مثلا قديمة الجنس ولـكن هناك إرادات جزئية تحدث في ذاته تعالى وعنها تصدر المرادات الحـادثة ولولا ذلك لم يحدث شيء لأن الارادة القديمة في نظره نسبتها الى جميـع الوجوه الممكنه نسبة واحدة . فلا تصلح للتخصيص .

ولأنها لو صلحت للتخصيص لوجب وجود المرادمعها في الأزل ضرورة وجوب مقارنة المعلول لعلته التامة .

وكذلك العلم منـه قديم وهو انكشاف جميـع الأشياء له في الأزل لا يشذ عن علمـه منها شيء

ولـكن منه مايحدث في ذاته بحدوث المعلومات وتجددها كما يشهد لذلك قوله تعالى (وليعـلم الله الذين آمنوا) وقوله (أم حسبتم أن تدخلوا الجنـة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين)

ومثل ذلك يقال فى السمع والبصر فانهما وإن كانتا صفتين قديمتين لكن يحدث فى ذاته تعالى إدراك المرئيات والمسموعات بعد وجودها كما أنهما يتعلقان بمشيئته واختياره فهو ينظر إلى بعض مخلوقاته بمشيئته دون بعض ويسمع بعض الأصوات بمشيئته دون بعض (١)

هذا ويطول بنا القول لو أخذنا فى تفصيل مذهب ابن تيمية فى كل واحدة من هذه الصفات

وإذن فلنكتف ببحث مذهبه فى أهم هذه الصفات وأبعدها أثراً وهى صفة الكلام والصفات الخبرية .

الفصل الخامس

صفة الكلام

وليس عجيباً أن يولى ابن تيمية صفة الكلام عناية خاصة ويبحثها فى إفاضة وتحليل قلما يوجدان فى غيرها حتى إنه ألف فيها كتاباً خاصاً بعنوان (مذهب السلف القويم فى تحقيق مسألة كلام الله الكريم) وذلك لأنها متصلة بمسألة خلق القرآن التى وقعت بسببها المحنة على أهل السنة فى أيام المأمون ومن بعده من خلفاء العباسيين حتى ضرب أحمد بن حنبل وطيف به مما جعل الناس يتنازعون فى هذه المسألة نزاعا كبيراً وينقسمون طوائف مختلفة ولكن الطوائف الكبار فى نظر ابن تيمية نحو ست فرق :

١ ـ فأبعدها عن الاسلام فى نظر ابن تيمية هم الفلاسفة الذين يرون أن الكلام هو ما يفيض على النفوس إما من العقل الفعال أو من غيره ويزعمون أن الله إنما كلم موسى من سماء عقله أى بكلام حدث فى نفسه لم يسمعه من خارج (١)

يقول ابن سينا فى الرسالة العرشية :

« فوصفه بكونه متكلماً لا يرجع إلى ترديد العبارات ولا إلى أحاديث النفس والفكرة المتخيلة المختلفة التى العبارات دلائل عليها بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبى ﷺ بواسطة القلم النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب هو كلامه

قال كلام عبارة عن العلوم الخاصة للنبي ﷺ والعلم لا تعدد فيه ولا كثرة (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر) بل التعدد إما أن يقع فى حديث النفس أو الخيال والحس

فالنبي ﷺ يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك، وقوة التخيل تتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغا فتنتقش تلك العبارات والصور فيه فيسمع منها كلاما منظوما ويرى شخصاً بشرياً فذلك هو الوحى لأنه إلقاء الشىء إلى النبي بلا زمان فيتصور فى نفسه الصافية صورة الملقى والملقى كما يتصور فى المرآة المجلوة صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها وكلما عبر عنه بعبارة واقترنت بنفس الصور فذلك هو آيات الكتاب وكلما عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو أخبار النبوة (١).

وينكر ابن تيمية على هؤلاء الفلاسفة إرجاعهم أمر الوحى والنبوة إلى قوة التخيل وقولهم إن الرسول يرى صوراً ويسمع أصواتاً من داخل نفسه لا من الخارج ويرى أن هذا مناقض للنصوص الصريحة من الكتاب والسنة التى تدل على أن الرسول كان يوحى اليه إما بتكليم الله عز وجل مشافهة وإما بواسطة ملك من الملائكة منفصل منه وليس خيالا فى نفسه كما قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه مايشاء) فدعوى أن الوحى إنما هو تمثل الحقائق الألهية فى

---

(١) الرسالة العرشية لابن سينا ص ١٢

نفس النبي كلاماً وصوراً دعوى باطلة (١)

٢ ـ وأما الفرقة الثانية فهم المعتزلة والجهمية ، زعموا أن معنى كونه تعالى متكلماً أنه خالق للكلام فى غيره وليس الكلام صفة قائمة به (٢) . وقول هؤلاء أيضاً فى نظر ابن تيمية مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف فضلا عن مخالفته للغة . فانه ليس فيها أن من أوجد شيئاً فى غيره كان متصفاً به فلا يقال لمن أوجد الحركة فى جسم من الأجسام أنه هو المتحرك بتلك الحركة بل الجسم فاذا كان كلامه تعالى غير قائم بذاته بل مخلوقا له منفصلا عنه امتنع أن يكون كلامه بل يكون كلام من قام هو به فان ما قام به شىء من الصفات والأفعال يعود حكمه اليه لا إلى غيره . فاذا خلق الله فى محل علماً أو قدرة أو كلاماً مثلا كان ذلك صفة للمحل الذى خلق فيه فيكون هو العالم القادر المتكلم به ولم تكن تلك صفات الله بل مخلوقات له

ولو جاز أن يتصف الله بمخلوقاته المنفصلة عنه لكان إذا أنطق الجامدات كما قال تعالى (ياجبال أوبى معه والطير) وكما قال (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون ، وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء) أن يكون متكلماً بما تنطق هى به

وأيضاً فاذا كان الدليل قد قام على أن الله تعالى خالق أفعال العباد وأقوالهم وهو المنطق لكل ناطق وجب أن يكون كل كلام فى الوجود كلامه . وحينئذ فيكون قول فرعون (أنا ربكم الأعلى) كلام الله كما أن الكلام المخلوق فى الشجرة (انى أنا الله لا إله إلا أنا) كلام الله

---

(١) النبوات ص ١٧٠

وأيضاً فالرسل حين خاطبوا الناس بالوحي وأخبروهم أن الله قال ونادى وناجى ويقول لم يفهموهم أن هذه مخلوقات منفصلة عنه بل الذى أفهموهم إياه أن الله نفسه هو الذى تكلم والكلام قائم به لا بغيره ، ولهذا عاب الله من يعبد إلهاً لا يتكلم فقال (أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً) وقال (ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا) ولا يحمد شيء بأنه متكلم ويذم بأنه غير متكلم إلا إذا كان الكلام قائماً به

وبالجملة لا يعرف فى لغة ولا عقل قائل متكلم إلا من يقوم به القول والكلام كما لا يعقل حى إلا من تقوم به الحياة ولا عالم إلا من يقوم به العلم ولا متحرك إلا من تقوم به الحركة فمن قال إن المتكلم هو الذى يكون كلامه منفصلا عنه قال ما لا يعقل (١)

٣ - وأما الفرقة الثالثة فهم الكلابية (٢) والأشعرية ذهبوا إلى أن الله تعالى متكلم بكلام قائم بذاته أزلا وأبداً لا يتعلق بمشيئته وقدرته وقالوا إن ذلك الكلام معنى واحد فى الأزل هو الأمر بكل مأمور والنهى عن كل محظور والخبر عن كل مخبر عنه ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة ، وقالوا معنى القرآن والتوراة والانجيل واحد ، ومعنى آية الكرسى هو معنى آية الدين . والأمر والنهى والخبر صفات للكلام لا أنواع له . ومن محققيهم من جعل المعنى يعود إلى الخبر والخبر يعود إلى العلم (٣)

---

(١) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٣

(٢) الكلابية هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب

وقد اعترض ابن تيمية على هذا المذهب من وجوه كثيرة أهمها :

(١) - أن يقال لهم إن كون الكلام معنى واحد هو الأمر والنهى والخبر غير معقول فنحن إذا عربنا التوراة والانجيل لم يكن معنى ذلك معنى القرآن . وكذلك معنى (قل هو الله أحد) ليس هو معنى (تبت يدا أبى لهب) ولا معنى آية الكرسى هو معنى آية الدين فاذا جوزتم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئاً واحداً فجوزوا أن يكون العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر صفة واحدة وهذا لم يقله أحد . فان الناس فى الصفات إما مثبت لها قائل بالتعدد وإما ناف لها وأما القول بثبوتها واتحادها فخلاف الاجماع (١)

والحق أن هذا الالزام قوى ليس من السهل التخلص منه وقد اعترف بذلك محققو المتأخرين من الأشاعرة حتى قال الآمدى فى أبكار الأفكار ما نصه :-

« والحق أن ما أورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيرى حله ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة » (٢)

(٢) - وأيضاً فالله تعالى يقول (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح) إلى قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) ففضل موسى بالتكليم على غيره ممن أوحى اليهم . وهذا يدل على أن الله يكلم عبده تكليما زائداً على الوحى الذى هو قسيم التكليم الخاص . وإذا كان الكلام معنى واحداً لم يكن هناك فرق

---

(١) المصدر نفسه ص ٩٢

بين التكليم الذى خص به موسى والوحى العام الذى هو لآحاد العباد

(٣) - وأنتم تقولون إن الله كلم موسى بمعنى أنه خاق فيه إدراكا فهم به ذلك المعنى النفسى إذ كان كلامه تعالى عندكم بغير حرف ولا صوت وحينئذ يمكن أن يقال إما أن يكون موسى فهم ذلك المعنى كله أو بعضه ، فان كان قد فهمه كله فقد علم علم الله تعالى وأحاط بجميع أخباره وأوامره وهذا معلوم الفساد ضرورة وإن كان قد سمع البعض فقد تعدد كلام الله وتبعض وهو عندكم معنى واحد لا تعدد فيه ولا تبعض (١)

وهكذا نرى ابن تيمية فى هذه المسألة يشتد فى نقد الكلابية والأشعرية وإن كان يعتقد أن قولهم أقرب إلى قول السلف من حيث أنهم يثبتون كلاماً قائماً بذاته تعالى . ولكنهم غلطوا فى قولهم إن الله لا يتكلم بمشيئته واختياره وكان سبب غلطهم فى نظره تلك المقدمة التى تلقوها عن المعتزلة وهى أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فمنعوا قيام الحوادث والأمور الاختيارية بذاته تعالى .

وهو يرى أن المعتزلة أقرب إلى الحق منهم من هذا الوجه حيث ذهبوا إلى أن الله يتكلم بمشيئته واختياره وإن كانوا غلطوا فى جعلهم كلامه تعالى منفصلا عنه .

والحاصل أن كلا من المعتزلة والأشاعرة عند ابن تيمية معه طرف من الحق فالأشاعرة فى قولهم إن الكلام صفة ذات والمعتزله فى قولهم أنه صفة فعل والحق إنه صفة ذات وفعل معاً (٢)

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٩٦

(٤) وأما الفرقة الرابعة ممن وافق ابن كلاب على أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته فذهبوا إلى أن الكلام القديم هو حروف وأصوات لازمة لذاته تعالى أزلا وأبداً لا يتكلم بها بمشيئته واختياره ولا يتكلم بها شيئاً بعد شيء ولا يفرقون بين جنس الحروف وأعيانها بل يجعلون عين الحروف قديمة أزلية .

وهذا الرأى أيضاً عند ابن تيمية مما يعلم فساده بالضرورة فان الحروف المتعاقبة شيئاً بعد شيء يمتنع أن يكون كل منها قديماً أزلياً وإن صح أن يكون جنسها قديماً لامكان وجود كلمات لا نهاية لها وحروف متعاقبة لا نهاية لها وامتناع كون كل منها قديماً أزلياً فان المسبوق بغيره لا يكون أزلياً (١) .

ويقول ابن تيمية بعد حكاية هذا الرأى :

« وهذا قول طائفة من أهل الكلام وأهل الحديث ذكره الأشعرى فى المقالات عن طائفة وهو الذى يذكر عن السالمية ونحوهم (٢) اهـ »

ولكن المذكور فى كتب العقائد نسبة هذا الرأى إلى الحنابلة قال فى المواقف « ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وأنه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان » (٣)

ولكن ابن تيمية ينكر فى مناظرته فى العقيدة الواسطية نسبة هذا الرأى إلى احمد بن حنبل وأصحابه حيث يقول :

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ٣ ص ٤٤

(٢) منهاج جـ١ ص ٢٢١

« ثم طلب المنازع الكلام فى مسألة الحرف والصوت فقلت هذا الذى يحكى عن احمد وأصحابه ، أن صوت القارئين ومداد المصاحف قديم أزلى كذب مفترى لم يقل ذلك أحمد ولا أحد من علماء المسلمين »

ومهما يكن فلا تعارض فى نظرنا بين ما نفاه ابن تيمية عن الامام أحمد وأصحابه من القول بقدم أصوات القارئين ومداد الكاتبين ، وما نسبه صاحب المواقف وغيره إلى بعض الحنابلة من ذلك فان الحنابلة لم يكونوا على رأى واحد فى هذه المسألة فيجوز أن بعضهم قد غلا حتى قال جهلا بقدم الجلد والغلاف وابن تيمية نفسه وهو حنبلى - يعترف بأن بعض الحنابلة لم يكونوا على مذهب السلف الذى كان عليه أحمد بن حنبل بل أسرفوا فى الجمود على ظواهر النصوص ، حتى أفضى بهم ذلك إلى التشبيه . أنظر اليه يقول فى تفسير الاخلاص :

« وأبى حامد فى الاحياء ذكر قول هؤلاء المتأولين من الفلاسفة ، وقال إنهم أسرفوا فى التأويل وأسرفت الحنابلة فى الجمود وذكر عن احمد بن حنبل كلاما لم يقله أحمد فانه لم يكن يعرف ما قاله أحمد ولا ما قاله غيره من السلف فى هذا الباب ولا ما جاء به القرآن والحديث وقد سمع مضافا إلى الحنابلة مايقوله طائفة منهم ومن غيرهم من المالكية والشافعية وغيرهم فى الحرف والصوت وبعض الصفات مثل قولهم إن الأصوات المسموعة من القراء قديمة أزليه. وإن الحروف المتعاقبة أزلية ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ويخلو منه العرش حتى يبقى بعض المخلوقات فوقه وبعضهم تحته الى غير ذلك من

الفساد ، وهى التى يحفظها من ينفر عنهم ويشنع بها عليهم (١) اهـ »

(٥) ـ أما الفرقة الخامسة فهم الكرامية الذين يقولون إن الله يتكلم بمشيئته وقدرته بالقرآن العربى وغيره ولكن لم يكن يمكنه أن يتكلم بمشيئته فى الأزل لامتناع حوادث لا أول لها . فهؤلاء جعلوا الله فى الأزل غير قادر على الكلام بمشيئته ولا على الفعل ، ثم جعلوا الفعل والكلام ممكناً مقدوراً من غير تجدد شىء أوجب القدرة والامكان (٢)

هكذا يصور ابن تيمية مذهب الكرامية فيجعلهم قائلين بعجز البارى عن الكلام فى الأزل بمشيئته مع أن المشهور عنهم أنهم يفسرون الكلام بالقدرة على التكلم ويجعلونه قديماً .

قال سعد الدين التفتازانى فى كتاب المقاصد :

« ولما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من بعض وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وأنه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء إن كان قائما بالذات فهو حادث بالقدره غير محدث ، وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (٣) اهـ . »

وبعد أن أورد ابن تيمية تلك الأقوال السابقة وكر عليها بالنقض والابطال كما رأينا أخذ فى تصوير مذهبه الذى يدعى أنه مذهب السلف فى هذه المسألة ونحن نلخصه فيما يلى (٤)

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠١

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٤

(٣) كتاب المقاصد ج ٢ ص ٧٤

(٤) رجعت في هذا التلخيص الى كتاب (مذهب السلف القويم فى تحقيق مسألة كلام الله الكريم) وهو الجزء الثالث من مجموعة

يرى ابن تيمية أن الله تعالى لم يزل متكلما اذا شاء وان الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بمشيئته واختياره ويستدل لذلك بأنه وقع الاتفاق على أنه تعالى متكلم ولا يعقل من المتكلم إلا من قام به الكلام وتكلم بمشيئته واختياره . وبأن الكلام صفة كمال إذ أن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم كما أن من يعلم ويقدر أكمل ممن لا يعلم ولا يقدر ، وكذلك من يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازماً لذاته ليس له عليه قدرة ولا له فيه مشيئة . فتبين أن الرب لم يزل متكلماً اذا شاء ولا يزال كذلك وما تكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقا منفصلا عنه كما تقول المعتزلة ولا لازماً لذاته لزوم الحياة لها كما تقول الأشاعرة بل هو تابع لمشيئته واختياره لم يقل أحد من سلف الأمة إن كلام الله مخلوق بائن عنه ولا قال أحد منهم إن القرآن أو التوراة أو الانجيل لازمة لذاته أزلا وأبداً بحيث لا يقدر أن يتكلم بمشيئته ولا قالوا إن نفس ندائه لموسى أو نفس الكلمات المعينة قديمة أزلية بل قالوا لم يزل الله متكلماً إذا شاء بمعنى أن جنس كلامه قديم

والله تكلم بالقرآن العربي وبالتوراة العبرية فالقرآن العربي كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ واليه يعود . والله تكلم به حقيقة فهو كلامه حقيقة لا كلام غيره . ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله بل إذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه فى المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله فان الكلام إنما يضاف حقيقة الى من قاله مبتدئاً لا إلى من بلغه عنه مؤدياً . والله تكلم به بحروفه ومعانيه بلفظ نفسه ليس شيء منه كلاما لغيره لا لجبريل ولا لمحمد ولا لغيرهما، فان أحداً من السلف لم يقل أن جبريل

أحدث ألفاظه ولا محمداً صلى الله عليه وسلم ولا أن الله تعالى خلقها فى الهواء أوغيره ولا أن جبريل أخـذها من اللوح المحفوظ ، بل هذه الأقوال من اختراع بعض المتأخرين ، والله تـكلم به أيضاً بصوت نفسه فاذا قرأه العباد قرأوه بصوت أنفسهم، فاذا قال القارىء مثلا (الحمد لله رب العالميـن) كان هذا الـكلام المسموع منه كلام الله لا كلامه نفسه وكان هوقرأه بصوت نفسه لا بصوت الله

والله سبحانه نادى موسى بصوت ، وينادى عباده يوم القيـامة بصوت ويتكلم بالوحى بصوت ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال إن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف ولا أنه أنـكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف ولكن الحروف والأصوات التى تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة ولا تشبه أصوات المخلوقين وحروفهم كما أن علم الله القائم بذاته ليس مثل علم عباده فان الله لا يماثل المخلوقين فى شىء من صفاته

هذا هو مجمل رأى ابن تيمية فى كلام الله تعالى يعتمد فيه على ماورد عن السلف كالأمام احمد وغيره وعلى قاعدة الكمال التىسبقت الإشارة اليها . وهو يجعل كلامه تعالى متعلقاً بمشيئته واختياره ولـكن مايتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثاً ، فهل يجوّز ابن تيمية قيام الحوادث بذاته تعالى ؟

والجواب ان ابن تيمية لا يرى من ذلك مانعاً لا من جهة العقل ولا من جهة النقـل بل يرى أن العقل والنقـل متضافران على وجوب قيام الأمور الاختيارية به تعالى ، وأما تلك المقدمة القائلة إن مالايخلو من الحوادث فهو حادث فهى صحيحة إن أريد آحاد الحوادث وأفرادها المتعاقبة فى الوجود فان لكل واحد منها مبدأ ونهاية فما لم يخل منها فهو إما أن يكون معها أو بعدها

وأما إن أريد جنس الحوادث فهى باطلة فان الجنس يجوز أن يكون قديماً، وإن كان كل فرد من أفراده حادثا حيث أنه لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث الجملة لأن للجملة حكما غير حكم الأفراد (١)

هكذا يقول ابن تيمية وسيأتى لهذا مزيد بيان فى البحث المقبل إن شاء الله ولكننا نتعجل فنقول إن ابن تيمية قد بنى على هذه القاعدة (قدم الجنس وحدوث الأفراد) كثيراً من العقائد وجعلها مفتاحا لحل مشاكل كثيرة فى علم الكلام وهى قاعدة لا يطمئن اليها العقل كثيراً فان الجملة ليست شيئاً أكثر من الأفراد مجتمعة فاذا فرض أن كل فرد منها حادث لزم من ذلك حدوث الجملة قطعاً

وقد رأيت سعد الدين التفتازانى فى رده على الفلاسفة القائلين بقدم الحركة بالنوع مع حدوث أشخاصها يقول بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أى موجودة فى الأزل لزم أن يكون شىء من جزئياتها أزليا إذ لا تحقق للكلى إلا فى ضمن جزئياته . ويذكر أيضاً عند بيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية أنه لما كان كل حادث مسبوقاً بالعدم كان الكل كذلك فاذا كان كل زنجى أسود كان الكل أسود ضرورة (٢)

وقد تعقبه الجلال الدوانى فى شرحه للعقائد العضدية وعد ذلك سخافة منه وبين أن مراد الفلاسفة بقدم الحركة هو قدم نوعها بمعنى أن لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجوداً بحيث لا ينقطع بالكلية ثم قال ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافى ذلك أصلا وضرب لذلك مثلا بالورد الذى لا يبقى منه

---

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١١٨ و ١١٩

فرد أكثر من يوم أو يومين مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين(١)

ونحن نقول له هذا قياس باطل فان الكلام ليس فيما لا نهاية له من الحوادث فى جانب المستقبل كما يقول به كثير من المتكلمين فى نعيم أهل الجنة ونحو ذلك حتى يعترض ببقاء الورد مع فناء كل فرد من افراده وإنما كلامنا فيما لا بداية له من الحوادث فى جانب الماضى بمعنى انه ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث لا إلى أول بحيث يكون جنس هذه الحوادث قديماً ، وكل فرد منها حادثا هل هو معقول ام لا . الحق انه يحتاج فى تصوره إلى جهد كبير

وبعد فان ابن تيمية يرى ان الله يتكلم بحرف وصوت . تكلم بالقرآن العربى بألفاظه ومعانيه بصوت نفسه كما تكلم بالتوراة العبرية كذلك ونادى موسى بصوت سمعه وينادى عباده يوم القيامة بصوت كذلك

فهلا يرى ابن تيمية أن ذلك يستلزم حركة فى ذات البارى وأن الحركة عرض لا يقوم إلا بجسم فيلزم على ذلك كون البارى جسما

ولكن ابن تيمية وهو يصف الله تعالى بالاستواء والنزول والاتيان والمجيء وغير ذلك مع دعوى عدم مماثلتها لصفات الخلق ، كما سيجيء فى بحث الصفات الخبرية - لا يصعب عليه أن يصفه بالنداء والتكلم بحروف وأصوات مع دعوى أنها غير مماثلة لحروف ولأصوات المخلوقين

وهكذا كانت مسألة كلام الله تعالى صعبة شائكة لا يطمئن فيها الانسان إلى رأى . فان ابن تيمية بعد أن أورد المذاهب المختلفة فيها ونقدها كما سبق أخذ فى تقرير مذهبه الذى يدعى أنه مذهب السلف . ولكن عليه من المآخذ ماسبق أن أشرنا اليه من تجويز قيام الحوادث بذاته تعالى وابتنائه على تلك

القاعدة الفلسفية التي تقول بقدم الجنس مع حدوث أفراده وهي قاعدة يصعب تصورها كما قلنا

ولذلك يحكي ابن تيمية عن جماعة من أكابر علماء مصر والشام أنهم توقفوا في هذه المسألة وقالوا نحن نقر بما عليه عموم المسلمين من ان القرآن كلام الله وأما كونه مخلوقاً أو بحرف وصوت أو معنى قائم بالذات فلا نقول شيئاً من هذا والله تعالى اعلم :

والآن فلننتقل الى بحث هذه المسألة الهامة في علم الكلام وهي :

الفصل السادس

قيام الحوادث بذاته تعالى

اتفق المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة على منع قيام الحوادث بذاته تعالى والفلاسفة مع تجويزهم قيام الحادث بالقديم حسبما ذهبوا إليه من قيام الحركات الحادثة بالأفلاك القديمة منعوا أيضا قيام الحوادث بذاته حتى أنكروا علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة لما تبين لهم أن ذلك العلم لا يكون إلا متغيراً تبعاً لتغير المعلومات وكذلك نفوا إرادته أيضاً وذهبوا الى أنه موجب بالذات لا فاعل بالقصد محافظة منهم على تمامية الذات وعدم تجدد أمر فيها (١)

وجوز قيام الحوادث بذاته تعالى الكرامية وفرقوا كما قلنا بين الحادث

والحدث فالأول عندهم هو ما يقوم بذاته تعالى من الأمور المتعلقة بمشيئته واختياره . وأما الثانى فهو ما يخلقه الله عز وجل منفصلا عنه .

وقد تبعهم ابن تيمية فى تجويز قيام الحوادث بالذات وغلا فى مناصرة هذا المذهب والدفاع عنه ضد مخالفيه من المتكلمين والفلاسفة وادعى أنه هو مذهب السلف مستدلا بقول الأمام احمد وغيره لم يزل الله متكلما إذا شاء فأنه إذا كان كلامه تعالى وهو صفة قائمة به متعلقاً بمشيئته واختياره دل ذلك على جواز قيام الحوادث بذاته لأن ما يتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثا

وكل ما بين ابن تيمية والكرامية من خلاف هو أنهم كما سبق يجعلون لما يحدث فى ذاته تعالى ابتداء ويقولون إنه لم يكن متكلما ولا فاعلا فى الأزل ثم صار متكلماً وفاعلا فيما لا يزال ، كما أن ما يحدث فى ذاته عندهم لا يقبل العدم والزوال .

ولكن ابن تيمية يرى أن الله لم يزل متكلما إذا شاء كما أنه لم يزل فاعلا إذا شاء فكلامه قديم الجنس حادث الأفراد وكذلك فعله وإرادته ونحو ذلك وهو يفرق بين ما كان من الصفات لازما لذاته تعالى أزلا وأبداً كالحياة والوجود ونحوهما فهذا لا يجوز أن يتأخر منه شيء كما أنه لا يكون متعلقاً لمشيئته تعالى واختياره وأما ما كان من الصفات غير لازم للذات كالكلام والفعل وغيرهما فهو مما تتعلق به المشيئة والاختيار ولا يكون إلا حادثا شيئاً بعد شيء وإن كان نوعه لم يزل موجودا (١)

ولما كان القول بقدم جنس الصفات والافعال مع حدوث آحادها وخروجها الى الوجود شيئا بعد شيء لا الى أول مستلزما للتسلسل فقد جوزه

ابن تيمية فى الماضى والمستقبل جميعاً وادعى أن مثل هذا التسلسل ليس ممتنعاً لأن التسلسل نوعان :

(١) ـ تسلسل فى المؤثرات كالتسلسل فى العلل والمعلولات وهـذا ممتنع باتفاق العقلاء ومن هذا الباب تسلسل الفاعلين والخالقين والمحدثين مثل أن يقال هذا المحدث له محدث وللمحدث محدث الى آخـر ما لا يتناهى ، فهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه .

(٢) ـ تسلسل فى الآثار كوجود حادث بعد حادث وهذا يذكر ابن تيمية أن فيه ثلاثة أقوال ـ ١ ـ منعه فى الماضى والمستقبل جميعاً وهو مذهب جهم وأبى الهذيل ـ ٢ ـ منعه فى الماضى فقط وهو قول كثير من أهل الـكلام من الأشاعرة والمعتزلة ـ ٣ ـ تجويزه فيهما وهو مذهب أكـثر أهل الحديث والفلاسفة وهو ما اختاره ابن تيمية (١)

ولما كان عمدة القائلين بامتناع تسلسل الحوادث وتعاقبها فى الماضى هو دليل التطبيق فقد قرره ابن تيمية ورد عليه فقال فى منهاج السنة (٢) .

(مثال ذلك أن يقدروا الحوادث من زمن الهجرة مثلا الى ما لا يتناهى والحوادث من زمن الطوفان الى ما لا يتناهى أيضاً ثم يوازنون بين الجملتين فيقولون إن تساوتا لزم مساواة الزائد للناقص وهذا ممتنع وإن تفاضلتا لزم أن يكون فيما لا يتناهى تفاضل وهو محال .

والذين نازعوهم منعوا هذه المقدمة وقالوا لا نسلم أن حصول مثل هذا التفاضل فى ذلك ممتنع بل نحن نعـلم أن من الطوفان الى ما لا نهاية له فى المستقبل أعظم من الهجرة الى ما لا نهاية له فى المستقبل وكذلك من الهجرة

الى ما لا بداية له فى الماضى أعظم من الطوفان الى ما لا بداية له فى الماضى ، وإن كل منهما لا بداية له فان ما لا نهاية له من هـذا الطرف وهـذا الطرف ليس أمراً محصوراً محدوداً موجوداً حتى يقال هما متوازنان فى المقـــدار فـكيف يكون أحدهما أكثر بل كونه لا يتناهى معناه أنه يوجد شيئا بعد شىء دائما فليس هو مجتمعاً محصوراً والاشتراك فى عدم التناهى لا يقتضى التساوى فى المقدار الا إذا كان ما يقال عليه انه لا يتناهى قدراً محدوداً وهذا باطل فان ما لا يتناهى ليس له حد محدود ولا مقدار معين بل هو بمنزلة العدد المضعف فـكما أن اشتراك الواحـد والعشرة والمـائة والآلاف فى التضعيف الذى لا يتناهى لا يقتضى تساوى مقاديرها فـكذلك هذا وأيضا فان هذين هما متناهيان من أحد الطرفين وهو الطرف المستقبل غير متناهيين من الطرف الآخر وهو الماضى ، وحينئذ فقول القائل للزم التفاضل فيما لا يتناهى غلط ، فانه إنما حصل فى المستقبل وهو الذى يلينا وهو متناه ثم هما لا يتناهيان من الطرف الذى لا يلينـا وهو الآزل . وهما متفاضـلان من الطرف الذى يلينا وهو طرف الأبد فلا يصح أن يقال وقع التفـاوت فيما لا يتناهى إذ هـذا يشعر بأن التفاوت حصل فى الجانب الذى لا آخر له وليس كذلك بل إنما حصل التفاضل من الجانب المنتهى الذى له آخر فانه لم ينقض)

ولـكن كيف يقول ابن تيمية بقدم جنس الصفات والافعال مع حدوث آحادها ، وهل الجنس شىء آخر غير الأفراد مجتمعة كما قررنا . وهل للـكلى وجود إلا فى ضمن جزئياته فاذا كان كل جزئى من جزئياته حادثاً فـكيف يكون الـكلى قديماً

الأفراد فيقول فى المنهاج أيضاً :

« ولكن لا يلزم من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النوع فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتكلم معطلا عن الفعل والكلام ثم حدث ذلك بالسبب كما لم يلزم مثل ذلك فى المستقبل فان كل فرد فرد من المستقبلات المتقضية فانٍ وليس النوع فانياً . وذلك أن الحكم الذى توصف به الأفراد إن كان لمعنى موجود فى الجملة وصفت به الجملة : مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم ، فانه يستلزم وصف الجملة بالوجود والامكان والعدم لأن طبيعة الجميع طبيعة كل واحد وليس المجموع إلا الآحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة . أما إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون صفة للجملة لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد كما فى أجزاء البيت والإنسان والشجرة فانه ليس كل منها بيتاً ولا إنساناً ولا شجرة »

إلى أن يقول :

« وفى الجملة فما يوصف به الأفراد قد توصف به الجملة وقد لا توصف ، فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث النوع إلا إذا أثبت أن هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد

وضابط ذلك أنه إذا كان بانضمام هذا الفرد الى هذا الفرد يتغير ذلك ذلك الحكم الذى للفرد لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد وإن لم يتغير ذلك الحكم الذى لذلك الفرد كان حكم المجموع حكم الأفراد (١) .. الخ »

هكذا يقرر ابن تيمية تلك القاعدة الهامة . وقد ناقشناها فيما تقدم . ويحل

---

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١١٨ ـ ١١٩

بها مشاكل كلامية كثيرة ويجعلها أساساً للتوفيق بين ماقام عليه الدليل من قدم الله تعالى بصفـــاته وما جاءت به النصوص الكثيرة من إرادته تعالى للمحدثات وعلمه بالمتجددات وسماعه لما يحدث من الأصوات ومن كونه سيرى بعض المرئيات ومن كونه يتكلم بحرف وينادي عباده بصوت إلى غير ذلك مما يدل على قيام الحوادث بذاته من السمع فضلا عن دلالة العقل الذى إذا عرضنا عليه من يتكلم باختياره وقدرته مثلا ومن كلامه بغـــير اختياره وقدرته يحكم بأن الأول أكمل . وكذلك الحال فى مجيئه تعالى وإتيانه واستوائه ونزوله وغير ذلك من الأمور التى إن قدرناها منفصلة عنه لزم أن لا يوصف بها وإن قدرناها لازمة لذاته لا تكون بمشيئته وقدرته لزم عجزه وتفضيل غيره عليه .

فالعقل والنقل متضافران على وجوب اتصافه تعالى بالقدرة على هذه الأفعال القائمة به والتى يفعلها بمشيئته وقدرته (١)

بقى علينا أن نذكر موقف ابن تيمية من المانعين لقيام الصفات والأفعال الحادثة بذاته تعالى فهو يرى أنه يلزمهم أن الله لم يكن قادراً على الفعل فى الازل فصار قادراً ، أو كان الفعل ممتنعاً عليه فصار ممكناً من غير تجدد شىء أصلا أوجب القدرة والإمكان ، وهذا يلزمه أن ينقلب الشىء من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى وهو ما تجزم العقول ببطلانه مع ما فيه من وصف الله بالعجز وتجدد القدرة من غير سبب

قد يقولون إن الممتنع هو القدرة على الفعل فى الأزل وأن نفس انتفاء الازل يوجب إمكان الفعل والقدرة عليه ولكن هذا باطل فان الازل ليس

هو شيئاً كان معدوما فوجد ولا موجوداً فعدم حتى يقـــال إنه تجدد أمر أوجب ذلك بل الازل كالابد لا يختص بوقت دون وقت فقول القائل شرط القدرة انتفاء الازل كقول نظيره شرط القدرة انتفاء الابد . وهذا مما أنكره الناس على جهم وأبى الهذيل حيث قالا لا يقدر على أفعال حادثة فى الأبد (١)

ويذكر ابن تيمية عن الرازى أنه وهو من أكثر الناس منازعة للكرامية (٢) وخصوصاً فى هـذه المسألة لم يستطع إلا الاعتراف بأن مذهبهم لازم لجميع الطوائف وأنه ذكر فى كتاب الأربعين أنه يلزم أصحـــابه (٣) أيضاً فقال ما ملخصه :

« المشهور أن الكرامية يجوزون ذلك وينكره سائر الطوائف وقيل أكثر العقلاء يقولون به وإن أنكروه باللسان فان أبا على وأبا هاشم من المعتزلة وأتباعهما قالوا بارادة حادثة لا فى محل ، وأبو الحسين البصرى يثبت فى ذاته تعالى علوما متجددة بحسب تجدد المعلومات والأشعرية يثبتون نسخ الحكم مفسرين ذلك برفعه أو انتهائه وكلاهما عدم بعد الوجود ويثبتون للعلم والقدرة وغيرهما تعلقات حادثة . والفلاسفة مع بعدهم عن هذا يقولون بأن الاضافات وهى القبلية والبعدية موجودة فى الأعيان فيكون الله مع كل حادث وذلك الوصف الاضافى حدث فى ذاته (٤) »

---

(١) المصدر نفسه ج٢ ص ١١٤ وهنا يناقش ابن تيميه ماذكره المتكلمون من الفرق بين أزلية الامكان وامكان الازلية ويرى أنه فرق فاسد

(٢) لعلك قد وقفت في التمهيد على ما كان بين الرازي والكرامية من خصومة شديدة حتي اضطروه الي الخروج من بلاد خراسان

(٣) المقصود بأصحاب الرازى هنا هم الاشاعرة لانه كان فى ظاهره أشعريا

ويقول ابن تيمية إن الرازى قد استوعب جميع حجج المانعين لقيام الحوادث بذاته تعالى ثم رد عليها واختار منها دليلا واحداً اعتمد عليه فى هذه المسألة . وخلاصة هذا الدليل أن كل ما صح قيامه بالبارى تعالى فاما أن يكون صفة كمال أو لا يكون فان كان صفة كمال استحال أن يكون حادثا وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالى عن الكمال الذى هو ممكن الاتصاف به ناقص والنقص على الله محال باجماع الأمة وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف البارى بها لأن اجماع الأمة على أن صفات الله بأسرها صفات كمال فاثبات صفة لا من صفات الكمال خرق للإجماع وأنه غير جائز (١)

ولما كانت هذه الحجة من أقوى مايتمسك به المانعون ولذلك اختارها الرازى وعول عليهافقد عنى ابن تيمية بالرد عليها وإبطالها من وجوه كثيرة منها

(١) أن المقدمة التى اعتمد عليها الرازى فيها هى قوله (إن الخالى من الكمال الذى يمكن الاتصاف به ناقص) فيقال له ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن الاتصاف بها فى الأزل كما لا يمكن وجودها فى الأزل، وعلى هذا فالخلو عنها فى الأزل لا يكون خلواً عما يمكن الاتصاف به فى الأزل

(٢) أن يقال أن الرازى لم يثبت امتناع ماذكره من النقص بدليل عقلى ولا بنص كتاب ولا سنة بل بما ادعاه من الاجماع . وإذاً فمعلوم أن المنازعين فى اتصافه بذلك هم من أهل الاجماع فكيف يحتج بالاجماع فى مسائل النزاع

(٣) قولك اجماع الأمة على أن صفاته صفات كمال ان عنيت بذلك صفاته اللازمة لم يكن فى هذا حجة لك وان عنيت مايحدث بمشيئته وقدرته

لم يكن هذا اجماعاً فانك انت وغيرك من أهل الكلام تقولون إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفا

(٤) إن هذا الاجماع الذى ادعاه حجة عليه فانا إذا عرضنا على العقول موجودين أحدهما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته كلاما وفعلا والآخر لا يمكنه ذلك ، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور ولا مراد أو يكون بائناً عنه لكانت العقول تقضى أن الأول أكمل من الثانى .

وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودين من المخلوقين أو مطلقاً أحدهما يقدر على الذهاب والمجىء والتصرف بنفسه والآخر لا يمكنه ذلك لكانت العقول تقضى بأن الأول أكمل .

فنفس ما به يعلم أن اتصافه بالحياة والقدرة صفات كمال به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التى تقوم به والتى يفعل بها المفعولات المباينة له صفة كمال (١) .

ولما كان بعض المتكلمين كالآمدى قد عارض الرازى فيما ادعاه من لزوم هذه المسأله لجميع الطوائف بأن المراد بالحادث الذى يقصد نفى قيامه بذاته تعالى هو الموجود بعد عدم وأما مالا يوصف بالوجود كالاعدام المتجددة والأحوال عند القائلين بها وكذلك النسب والاضافات فهذه لا يصدق عليها اسم الحادث وإن صدق عليها اسم المتجدد . وحينئذ فلا يلزم من تجدد الاضافات والأحوال فى ذات البارى أن يكون محلا للحوادث (٢) .

فقد عنى ابن تيمية بنقض هذه المعارضة من وجوه ، أهمها :

(١) أن الأدلة التى استدلوا بها على نفى الحوادث تستلزم نفى المتجددات

---

(١) الموافقة ج ٢ ص ١٧٣ ـ ١٧٥ .

أيضاً على فرض تسليم الفرق بينهما :

(٢) أن يقال تسمية هذا متجدداً وهذا حادثاً ، فرق لفظي لا معنوي حتى لو عكسه عاكس فسمى هذا متجدداً وهذا حادثاً لما أنكر عليه ذلك :

(٣) إن دعوى المدعى أن الجمهور إنما يلزمهم تجدد الاضافات والأحوال والاعدام لا تجدد الحادث الذي وجد بعد عدم ذاتا كان أو صفة دعوى ممنوعة لم يقم عليها دليلا بل الدليل يدل على أن أولئك الطوائف يلزمهم قيام أمور وجودية حادثة بذاته تعالى ، مثال ذلك أنه سبحانه وتعالى يسمع ويرى ما يخلقه من الأصوات والمرئيات وقد أخبر القرآن بحدوث ذلك في مثل قوله (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله) . وقوله (ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون) وحينئذ يقال لهؤلاء أنتم معترفون وسائر العقلاء بأن المعدوم لا يرى موجوداً قبل وجوده فاذا وجد فرآه موجوداً وسمع كلامه فهل حصل أمر وجودي لم يكن قبل أولم يحصل شيء فان قيل لم يحصل أمر وجودي وكان قبل أن يخلق لا يراه لزم أن لا يراه بعد خلقه أيضاً وإن قيل حصل أمر وجودي فذلك الوجودي أما أن يقوم بذات الله ، إما أن يقوم بغيره فان قام بغيره لزم أن يكون غير الله هو الذي رآه وإن قام بذاته علم أنه قام به رؤية ذلك الموجود الذي وجد . فما تسمونه إضافات وأحوالا وتعلقات وغير ذلك أن لم تكن أموراً موجودة فلا فرق بين حاله قبل أن يرى ويسمع وبعد أن يرى ويسمع فان العدم المستمر لا يوجب كونه صار رائياً سامعاً وإن قلتم بل هي أمور وجودية فقد أقررتم بأن رؤية الشيء المعين لم تكن حاصلة ثم صارت حاصلة بذاته وهي أمر وجودي (١)

وواضح أن ابن تيمية قد بنى نقضه لهذه المعارضة على أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم كما أنه لافرق بين الموجود والوجودى والعدم والعدمى والمتجدد والحادث والخصوم ينازعونه فى ذلك .

فلو أثبت هو أن ما تدعيه الأشاعرة من التعلقات وما تدعيه الفلاسفة من النسب والاضافات وما يدعيه بعض المعتزله والأشاعرة من الأحوال أمور موجوده وقائمة بالذات لتم له ما أراد.

واذا كانت هذه المسألة قد أثارت هذا النزاع الطويل بين ابن تيمية وخصومه وشغلت قدراً كبيراً من جهده الكلامى فان هناك مسألة أخرى كانت أعظم منها خطراً وأبعد أثراً فى مذهبه وهى :

الفصل السابع

الصفات الخبرية

يقصد بالصفات الخبرية أوالسمعية ما كان الدليل عليها مجرد خبر الرسول دون استناد إلى نظر عقلى كاستوائه تعالى على العرش ونزوله إلى سماء الدنيا ومجيئه يوم القيامة وكمحبته ورضاه عن المؤمنين وسخطه وغضبه على الكافرين وكالوجه واليد والعين والقدم وغير ذلك مما جاء به الكتاب الكريم واستفاضت به الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ .

وقد عنى ابن تيمية عناية بالغة باثبات هذه الصفات والرد على من

من الاهمية منها العقيدة الحموية الكبرى (١) وقد أشرنا اليها فيما سبق وقلنا إنه ألفها إجابة على سؤال ورد اليه من حماة فيما يتعلق بآيات الصفات وأحاديثها

ومنها العقيدة الواسطية (٢) وقد ألفها كما يقول إجابة لرغبة بعض أصحابه من قضاة واسط حينما شكا اليه ما الناس فيه ببلادهم فى دولة التتر من غلبة الجهل والظلم ودروس الدين والعلم وسأله أن يكتب له عقيدة يجمع عليها الناس فكتب له هذه العقيدة التى عرفت بعد بالواسطية وقد وقعت له فيها مناظرة فى مجلس نائب السلطنة بدمشق مع بعض كبار العلماء (٣) ويقول الذهبى إنه وقع الاتفاق بعدها على أن هذا معتقد سلفى جيد (٤) وهذا الى جانب ما يوجد مبثوثاً فى معظم كتبه من محاورات طويلة يقصد بها إثبات هذه الصفات وإبطال شبه المنكرين لها لاسيما كتابه (منهاج السنة) فقد أودع فيه من ذلك ما لم يوجد مثله فى كتاب

ولابن تيمية فى هذه الناحية كتاب آخر ألفه فى الرد على (تأسيس التقديس للرازى) ويقال إن هذا الكتاب موجود بالمكتبة الظاهرية بدمشق (طى الكواكب الدرارى) (٥) وبودنا لو كنا اطلعنا على هذا الكتاب لنرى كيف كان دفع ابن تيمية لحجج الرازى وشبهاته فى هذا الباب

وكذلك عنى أتباع ابن تيمية من بعده بهذه الناحية من علم الكلام

---

(١) توجد هذه العقيده فى ضمن مجموعه الرسائل الكبرى ج ١ من صفحه ٤١٤ الى ٤٦٩

(٢) توجد أيضاً فى ضمن مجموعة الرسائل الكبري ج ١ من صفحه ٣٨٧ الى ٤٠٦ وهي الرسالة التاسعه من هذه المجموعه

(٣) مجموعه الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٠٧ الطبعه الاولي سنة ١٣٢٣

(٤) نفس المصدر السابق ص ٤١٣

وأفردها بالتأليف وخاصة تلميذه ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ فقد ألف في هذا كتابه (اجتماع الجيوش الاسلامية) (١) وحشد فيه طائفة عظيمة من الآيات والأحاديث وأقوال السلف التي تثبت اتصافه تعالى حقيقة بتلك الصفات ، ثم قال في ختامه :

« ولو شئنا لأتينا على هذه المسألة بألف دليل ولكن هذه نبذة يسيرة من كثير قليله لا يقال له قليل ومن هداه الله فهو المهتدي ومن يضلل فما له من سبيل »

وله في هذا أيضاً كتاب (الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة (٢)) وكتاب (دفع شبهة التشبيه (٣)) وغيرها

ويمكن القول بأن الذي دفع ابن تيمية وأنصاره إلى المبالغة في إثبات هذه الصفات والاكثار من الكلام فيها حتى أصبحت أهم ما يتميزون به هو ما استقر عليه رأى جمهور المتكلمين والفلاسفة من استحالة اتصاف الباري تعالى حقيقة بهذه الصفات وقولهم بوجوب تأويل ما ورد فيها من النصوص إلى معان تليق بذاته المقدسة واعتبارهم القول بثبوتها لله على الحقيقة تشبيها وتجسيما

ولعل فخر الدين الرازي وهو من كبار متأخري الأشاعرة يعتبر أوضح مثل للغلو في نفي تلك الصفات ومعارضته مذاهب المثبتين حتى إنه ألف في ذلك كتابا خاصاً سماه (تأسيس التقديس (٤)) وفي هذا الكتاب يعنى الرازي

---

(١) يوجد بدار الكتب العربية تحت رقم ٣٥٣٧ تصوف

(٢) يوجد بدار الكتب مختصر للصواعق لمحمد بن الموصلي رقم ١٦٨٩ كلام

(٣) دار الكتب كلام رقم ١٦٨٥

(٤) دار الكتب رقم ٢٣٦٠ كلام رمز ع

باقامة البراهين الكثيرة من العقل والنقل على استحالة اتصاف البارى بما يستلزم كونه جسما أو فى حيز أو مختصاً بجهة ويورد كثيراً من شبه الخصوم ثم يجيب عنها .

ويذكر بعد ذلك كثيراً من الآيات والأحاديث الواردة فى تلك الصفات ويأخذ فى تأويلها بما يتفق مع نزعته فى التنزيه ، تلك النزعه التى تظهر واضحة جلية حتى فى خطبة هذا الكتاب حيث يقول فيها :

« فاستواؤه قهره واستيلاؤه ونزوله بره وعطاؤه ومجيئه حكمه وقضاؤه ووجهه وجوده أو جوده وحباؤه وعينه حفظه وعونه اجتباؤه وضحكه عفوه أو إذنه وارتضاؤه ويده إنعامه وإكرامه واصطفاؤه

ولما كان هذا الكتاب يعتبر من أقوم ما ألف فى تأييد مذهب النفاة لتلك الصفات ومعارضة جماعة المثبتين لها فقد اهتم ابن تيمية بالرد عليه كما أسلفنا ونقض ما حشى به من براهين

والآن فلنأخذ فى بيان مذهب كل من الفريقين فى هذه المسألة

يكاد يكون من المتفق عليه بين الفلاسفة والمعتزلة نفى تلك الصفات الخبرية وتأويل ماورد فيها من الآيات والأحاديث على نحو يليق بذات الله تعالى كما نفوا عنه صفات المعانى من العلم والقدرة ونحوهما على ما سبقت الاشارة اليه وأما الأشاعرة فالمتقدمون منهم كأبى الحسن الأشعرى وأبى بكر الباقلانى وغيرهما كانوا يثبتون هذه الصفات ويتحرجون من تأويلها بما يقتضى نفيها عن الله عزّ وجل

يقول الأشعرى فى كتابه الإبانة ما ملخصه :

الله وبما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نرد من ذلك شيئاً وإن الله عز وجل واحد لا إله إلا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً وأن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق وأن الجنة حق والنار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور وأن الله مستو على عرشه كما قال (الرحمن على العرش استوى) وأن له وجهاً كما قال (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وأن له يدين بلا كيف كما قال (خلقت بيدى) وقال (بل يداه مبسوطتان) وأن له عينين بلا كيف كما قال (تجرى بأعيننا) وندين بأن الله يقلب القلوب بين أصبعين من أصابع الله عز وجل وأنه عز وجل يضع السموات على إصبع والأرضين على إصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ ونصدق بجميع الروايات التى يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا ونقول إن الله عز وجل يجىء يوم القيامة كما قال (وجاء ربك والملك صفاً صفا) إلى آخر ما قال الأشعرى »

ويدعى ابن تيمية أن ذلك هو الرأى الوحيد للأشعرى لم يختلف فى ذلك كلامه وليس له فى المسألة رأيان أصلا كما يدعى ذلك طائفة من أصحابه بل هو الرأى الذى ذكره فى عامة كتبه كالموجز والمقالات الصغير والكبير وغيرها

وأتباع الأشعرى أنفسهم يحكون له هذا الرأى دون غيره . فقد جاء فى المحصل للرازى ما نصه :

« مسألة ، الظاهريون من المتكلمين زعموا أن لا صفة لله وراء السبع أو الثمان وأثبت أبو الحسن الاشعرى اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود وأثبت الاستواء صفة أخرى »

« فان قال قائل فما الدليل على أن لله وجهاً ويداً قيل (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام)

وقوله تعالى (مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدى) فأثبت لنفسه وجهاً ويداً - فان قيل فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة إذ كنتم لا تعقلون إلا وجهاً ويداً جارحة قلنا لايجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حياً عالماً قادراً إلا جسما أن نقضى نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه وكما لا يجب فى كل شىء كان قائماً بذاته أن يكون جوهراً لأنا وإياكم لا نجد قائماً بنفسه فى شاهدنا إلا كذلك الخ . . . »

فاذا صح هذا الذى نقله ابن تيمية والذهبي عن الباقلانى كان هو والأشعرى من القائلين بثبوت تلك الصفات بمقتضى هذه النصوص الصريحة من كتبهما .

وأول من اشتهر عنه أنه نفى هذه الصفات من الأشاعرة هو امام الحرمين الجوينى وتبعه على ذلك جميع متأخرى الأشاعرة تقريباً مثل الغزالى والرازى والآمدى وغيرهم .

ويحكى ابن تيمية عن امام الحرمين أن له فى تأويل الظواهر الواردة فى تلك الصفات قولين ففى الارشاد أولها ولكنه فى الرساله النظامية رجع عن ذلك وحرم التأويل وبين إجماع السلف على تحريمه (١) .

وأما الغزالى فيذكر فى كتابه (الاقتصاد فى الاعتقاد) أن الناس بأزاء هذه الظواهر فريقان عوام وعلماء ويرى أن اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم فى هذه التاويلات بل ينزع من عقائدهم كل ما يوجب التشبيه

ويدل على الحدوث . وإذا سألوا عن معانى هذه الآيات زجروا عنها لأن عقولهم لا تتسع لفهمها وأما العلماء فاللائق بهم معرفة ذلك وتفهمه (١) .

وكلام الرازى فى هذه المسألة مضطرب بين التاويل وعدمه فنراه فى بعض كتبه مثل المحصل ومعالم أصول الدين وغيرهما يرى أن الواجب هو التوقف فى أمر هذه الصفات دون إثبات أو نفى بينما هو فى أساس التقديس يجنح كما رأينا إلى التأويل ويتوسع فيه إلى أبعد الحدود .

وأما المثبتون لتلك الصفات الخبرية فهم الحنابلة والكرامية :

أما الحنابلة فاذا اعتبرنا ابن تيمية هو لسانهم الناطق بآرائهم والمبين لمذهبهم فقد عرفنا موقفه بازاء الصفات عامة ذلك الموقف الذى يتلخص فى إثبات كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل .

أما الكرامية فيظهر أنهم لم يكونوا على رأى واحد فى هذه المسألة فقد جاء فى تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسى :

« إن أصحاب أبى عبد الله بن كرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم إنه تعالى فى جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش أيضاً غير متناه وقال أصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمساً من الجهات وأثبتوا له التحت الذى هو مكان غيره وباقى أصحاب ابن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بمجيئه وذهابه (٢) . اهـ »

وفى كتاب (التبصير فى الدين) لأبى المظفر الأسفرائينى المتوفى سنة ٤٧١ هـ

---

(١) الاقتصاد ص ٢٦ الطبعة الاولى سنه ١٣٢٠ الخانجى .

يذكر أن من الكرامية من كان يسمى الله جوهراً ومنهم من يسميه جسما وكذلك منهم من يقول إنه مماس للعرش ، والعرش مكان له و بعضهم يقول إنه ملاق للعرش غير مماس وأنهم اختلفوا كذلك فى أنه هل هو أكبر من العرش أو مثله أو أصغر منه ؟ (١) .

بقى علينا أن نعرف الحجج التى يدلى بها كل فريق على الاثبات أو النفى ولكن الصفات الخبرية كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيها بإيراد الأدلة على إثباتها أو نفيها بالتفصيل ولذلك سنجتزىء بذكر أشهر ما وقع فيه النزاع وطال حوله الجدل من هذه الصفات ليكون نموذجاً لما عداه منها وذلك بحسب ما نعتقد صفة الاستواء على العرش وصفة النزول .

استدل النافون لاستوائه تعالى على العرش بوجوه ، بعضها مبنى على استحالة الاستواء نفسه وبعضها مبنى على استحالة الحيز والجهة فان الاستواء على العرش مستلزم لهما وما استلزم المحال فهو محال أيضاً :

فمن النوع الأول مثلا ماذكره الرازى فى تأسيس التقديس من أنه لو كان على العرش لكان حملة العرش حاملين له وهذا مستلزم للاحتياج . ولكان الابتداء بخلق العرش أولى من الابتداء بخلق السموات والأرض مع أن قوله تعالى (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) يفيد تقدم خلقها (٢)

ولو كان على العرش أيضاً لكان ما يلى هذا الجانب منه متميزاً عما يلى

---

(١) التبصير ص ٦٥ — ٦٦ . (٢) لايخفي ما فى هذه الحجة من مغالطه فان تأخر الاستواء على العرش عن خلق السموات والارض لا يفيد تقدم خلقها على خلق العرش على أن قوله تعالى (وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) يفيد تقدم خلقه

هذا الجانب فيكون منقسما والانقسام من خواص الأجسام والله تعالى ليس بجسم (١) الخ ما ذكره الرازى

ولابن تيمية ردود مستفيضة على هذه الحجج وأمثالها نذكر منها على سبيل المثال رده على الحجة الأولى منها فهو ينكر أن يكون الله محتاجا إلى العرش أو إلى غيره من المخلوقات . فان المخلوق هو الذى يفتقر إلى الخالق ولا يفتقر الخالق إلى المخلوق وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات فهو غنى عن العرش وغيره وكل ما سواه فقير اليه

وإذا كان الله فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجا اليه فان الله خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجا الى سافله فالهواء فوق الأرض وليس محتاجا اليها وكذلك السحاب فوقها وليس محتاجا اليها وكذلك السموات فوق السحاب والهواء والارض وليست محتاجة الى ذلك والعرش فوق السموات والارض وليس محتاجاً الى ذلك فكيف يكون العلى الاعلى ، خالق كل شيء محتاجاً إلى مخلوقاته لكونه فوقها عالياً عليها (٢)

على أن ابن تيمية يرى أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ونحو ذلك ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الاعراض التى لعلم المخلوقين وقدرهم فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها (٣)

---

(١) تأسيس التقديس ص ٢٠

(٢) منهاج ج ١ ص ٢٦٢

يقول ابن تيمية فى تفسير سورة الاخلاص :

« فصار لفظ الاستواء متشابهاً يلزمه فى حق المخلوقين معانى ينزه الله عنها فنحن نعلم معناه وأنه العلو والاعتدال لكن لا نعلم الكيفية التى اختص بها الرب التى يكون بها مستويا من غير افتقار منه الى العرش بل مع حاجة العرش (١) »

وعلى ذلك فما يذكره الرازى وغيره من اللوازم لاستوائه تعالى على العرش لا يقره ابن تيمية ولا يلتزمه وأما ما احتج به النفاة على استحالة الحيز والجهة المستلزم لاستحالة الاستواء على العرش فكثير والرازى فى تأسيس التقديس يذكر براهين عقلية كثيرة على نفى الحيز والجهة ، منها :-

أنه لو كان متحيزاً لكان مماثلا لسائر المتحيزات فى تمام الماهية ولكان متناهياً وكل متناه ممكن ولكان محتاجا إلى الحيز الذى يشغله ولكان إما منقسما فيكون جسما أو غير منقسم فيكون جوهراً فرداً وهو تشبيه لله بأحقر مخلوقاته .

ولكن ابن تيمية يرى أن لفظى الجهة والحيز من الالفاظ المجملة التى تحتمل أكثر من معنى وأنه لا بد من التفصيل قبل الحكم بذلك نفياً أو إثباتاً فان لفظ الجهة قد يراد به ما هو موجود كالفلك الأعلى وقد يراد به ما هو معدوم كما وراء العالم . ومن المعلوم أن لا موجود إلا الخالق والمخلوق فاذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله كان مخلوقا والله تعالى لا يحصره ولا يحيط به شىء من المخلوقات فهو ليس فى جهة بهذا المعنى

وإن أريد بالجهة أمر عدمى وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله وحده

فاذا قيل إنه فى جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه (١)

وبمثل ذلك يقال فى لفظ الحيز فانه تارة يراد به أمر موجود فيكون ممتنعاً على الله وتارة يراد به أمر عدمى فلا يكون ممتنعاً (٢)

ولعل ابن تيمية فى إثباته للجهة ورده على النفاه بتقسيمها الى وجودية وعدمية متأثر الى حد ما بابن رشد الذى صرح باثبات الجهة فى كتاب الكشف وفرق بينها وبين المكان فقال ما نصه :

« القول فى الجهة - وأما هذه الصفة فما زال أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشاعرة كأبى المعالى ومن اقتدى بقوله . وظواهر الشرع كلها تقضى باثبات الجهة مثل قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ومثل قوله (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون) ومثل قوله تعالى (تعرج الملائكة والروح اليه . . .) ومثل قوله (أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هى تمور) إلى غير ذلك من الآيات التى إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا وإن قيل أنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله فى السماء وأن منه تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب واليها كان الاسراء بالنبى ﷺ حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا

---

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٢١٦

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤٩

على أن الله والملائكة فى السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك (١)

والشبهة التى قادت نفاة الجهة إلى نفيها هى أنهم اعتقدوا أن إثباتها يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية ونحن نقول إن هذا كله غير لازم فان الجهة غير المكان . اهـ »

وأما صفة النزول فلم يرد ذكرها فى القرآن ولكن ورد بها حديث عن رسول الله ﷺ ونصه كما فى كتاب العلو للذهبى (ينزل ربنا عز وجل كل ليلة إذا مضى ثلث الليل الأول فيقول أنا الملك من ذا الذى يسألنى فأعطيه من ذا الذى يدعونى فأستجيب له . من ذا الذى يستغفرنى فأغفر له فلا يزال كذلك) .

ويقول الذهبى إن إسناده قوى بل يدعى أن أحاديث النزول متواترة تفيد القطع (٢)

والرازى يتكلم عن هذا الحديث من وجوه :

(١) - أن النزول يستعمل فى غير الانتقال كما فى قوله تعالى (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) ومعلوم أن البقر والجمل لا ينزل من السماء الى الأرض وكما فى قوله تعالى (فانزل الله سكينته على رسوله) والانتقال على السكينة محال .

(٢) - أنه إن كان المقصود من النزول إلى السماء الدنيا أن يسمع نداؤه تعالى فهذا المقصود ما حصل وإن كان المقصود مجرد النداء سمع أو لم يسمع فهذا لا حاجة فيه الى النزول .

---

(١) الكشف عن مناهج الادلة ص ٩٣

(٣) - أن السماء الدنيا بالنسبة الى ما فوقها من الأجرام العظيمة شيء صغير جداً. فكيف بالنسبة الى الله جل شأنه ، فلو كان البارى ينزل اليها حقيقة للزم إما التداخل أو فناء بعض أجزائه وكلاهما محال

وإذا استحال النزول الحقيقي على الله تعالى فلا بد من حمله على المجاز والمعنى تنزل رحمته أو ملائكته أو يكون المراد أن هذا الوقت أرجى لاجابة الدعاء وقبول الأعمال (١)

والرازى من جهة أخرى يطعن فى صحة الحديث ويقول إنه لم يخرج عن كونه خبر واحد والتمسك بخبر الواحد فى معرفة الله وصفاته غير جائز وإنما تقبل أخبار الآحاد فى العمليات فقط وذلك لأنها مظنونة ورواتها غير معصومين حتى أن الصحابة وهم أعلى الرواة قدراً لا تفيد رواياتهم القطع واليقين وقد طعن بعضهم فى بعض

ويقول الرازى إن جماعة من الملاحدة قد وضعوا كثيراً من تلك الأحاديث المنكرة واحتالوا فى ترويجها على المحدثين ويعجب من أن المحدثين يجرحون الروايات بأقل العلل كحب على ونحوه ثم هم يقبلون هذه الأحاديث التى يوصف فيها الله بما يبطل إلهيته وربوبيته (٢) .

هذا ما ذكره الرازى خاصاً بصفة النزول ، ولكن ابن تيمية ينكر أن يكون فى القرآن أو فى السنة لفظ نزول ليس فيه معنى النزول المعروف لأنهما جاءا بلغة العرب ولاتعرف العرب نزولا إلا بهذا المعنى ، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطأ بغير لغتها واستعمالا للفظ المعروف له معنى فى

---

(١) تأسيس التقديس للرازي ص ١٣٤

معنى آخر وهذا لا يجوز (١) .

ولكن هل معنى هذا أن ابن تيمية يقول بالنزول الحقيق الذى يقتضى هبوط البارى جل شأنه من على العرش إلى السماء الدنيا . وهل هو يجوز عليه الحركة والانتقال . . ؟

لم أجد لابن تيمية نصاً يفيد هذا ، بل مذهبه الصريح الذى يذكره فى عامة كتبه أن الله فوق سمواته على عرشه بائن عن خلقه وأنه لا يحصره ولا يحيط به شيء من مخلوقاته كما أنه لا يحل فى شيء منها .

وإذاً فلا معنى للنزول عنده إلا أنه صفة لله عز وجل لا يماثل نزول الخلق كما أن استواءه لا يماثل استواء الخلق ، فان الله عنده لا يماثله شيء ، لا فى ذاته ، ولا فى صفاته ، ولا فى أفعاله .

يقول فى تفسير سورة الاخلاص :

« فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج ، وأنه كلم موسى فى الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة وأنه استوى إلى السماء وهى دخان ، فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرهاً لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر (٢) » .

وأما ما حكاه ابن بطوطه الأندلسى فى رحلته من قوله (٣) :

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ص٢٢٧ ج١ تبيان طبعة منير

(٢) تفسير الاخلاص ٩٣ الطبعة الاولى سنة ٣٥٢

« وكنت إذ ذاك بدمشق فحضرته (ابن تيمية) يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم ، فكان من جملة كلامه أن قال إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا ونزل درجة من درج المنبر ، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء وأنكر ما تكلم به فقامت العامة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدي والنعال ضرباً كثيراً حتى سقطت عمامته (١) . الخ »

فقد تكلم أنصار ابن تيمية في ذلك وردوه بما لا يدع مجالا للشك في بطلانه لا سيما وأنه مخالف لما ذكره ابن تيمية في عامة كتبه .

ويقول بعض الباحثين ان ابن تيمية كان محبوساً في المدة التي كان فيها ابن بطوطة بدمشق وعلى ذلك تكون هذه الواقعة مفتعلة من أساسها .

ولعل من الواجب هنا ونحن نتكلم عن أعظم مسألة كلامية في مذهب ابن تيمية أن نشير إلى ما يتمسك به في إثبات تلك الصفات اجمالا . فهو يرى أن نصوص الكتاب والسنة وأقوال السلف كلها متضافرة على الاثبات وأنه ليس فيها حرف واحد يخالف ذلك لا نصاً ولا ظاهراً فلم يقل الله ولا رسوله ولا أحد من السلف إن الله ليس في السماء ولا إنه ليس على العرش ولا إنه ليس داخل العالم ولا خارجه إلى غير ذلك من عبارات النفاة وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون الحق هو ما يقوله هؤلاء النفاة من هذه العبارات ونحوها دون ما يفهم من الكتاب والسنة وإما أن يكون الحق في ذلك مع أهل الاثبات . فان كان الأول فمعلوم أن القرآن لم يبين هذا ولا الرسول ولا أحداً من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ولا يمكن لأحد أن ينقل عن واحد من هؤلاء أنه نفى ذلك أو أخبر به ، فكيف يجوز على الله ثم على

رسوله ثم على خير هذه الأمة أن يتكلموا بما هو نص أو ظاهر فى خلاف الحق ثم الحق الذى يجب اعتقاده لا يبوحون به قط لا نصاً ولا ظاهراً .

لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع على هذا التقدير ، بل كان وجود الكتاب والسنة ضرراً محضاً فى أصل الدين .

فالكتاب الذى جعله الله هدى للناس وبياناً ومرداً عند التنازع لا يصلح إذاً للاهتداء به والرسول الذى بعثه الله وأمره أن يبين للناس ما نزل اليهم وأن يبلغ البلاغ المبين معزول عن التعليم والاخبار بصفات من أرسله . وإذا كان الحق مع النفاة فكيف لم يقل الرسول يوماً من الدهر ولا أحد من سلف الأمة إن هذه الآيات والأحاديث لا يقصد بها ظاهرها وأن من تمسك بها فى باب الاعتقاد فهو ضال حتى يحذرها الناس ولا يأخذوا عقائدهم منها .

قد يقال إن هذه الآيات والأحاديث إنما أريد بها خلاف ما يفهم منها أو خلاف مادلت عليه وإنه لاضير فى ذلك مادامت لغة العرب قد جاءت بالحقيقة والمجاز فاذا تعذر استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى أو استحال وجب إما صرفه عن ظاهره بتأويلات مناسبة ، وإما السكوت عنه وتفويض العلم فيه إلى الله تعالى .

ولكن أما كان يجب على الرسول حينئذ أن يبين للناس الحق الذى يجب التصديق به باطناً وظاهراً بل ويبين لهم ما يدلهم على أن هذا الكلام لم يرد به مفهومه ومقتضاه فان من المعلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز فلا بد أن يقرن خطابه بما يدل على ارادة المعنى المجازى لا سيما إذا كان المعنى الحقيقى للفظ باطلا لا يجوز اعتقاده فى الله .

ما يدل على النفي أصلا وكانوا لا يتكلمون إلا بالاثبات دل ذلك على أن الاثبات هو الذى يعتقدونه ويعتمدونه ، دون النفي، الذى لم يتكلموا به قط ولم يظهروه (١) .

وقد يقال أيضاً إن الدليل العقلي دل على استحالة هذه الظواهر فلو اعتقدناها كان ذلك مكابرة للعقل وأن أنكرناها كان ذلك تكذيباً للشرع فوجب إزالة للتعارض إما تأويلها بما يوافق العقل أو الإمساك عنها

ولكن من الذى سلم لكم أن العقل يحيل هذا أو أنه موافق لمذهبكم فى النفي بل العقل الصريح إنما يوافق ما أثبته الرسول وليس بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح تناقض أصلا . اه

وأخيراً نجد هذه المشكلة متعلقة إلى حد كبير بمعانى المحكم والمتشابه والتفويض والتأويل والخلاف فى ذلك فان نفاة تلك الصفات يعدون ماورد فيها من الآيات والأحاديث من المتشابه الذى لا يعلم تأويله إلا الله أو هو والراسخون فى العلم على القولين فى الآية . وخصومهم يعارضونهم فى ذلك ويقولون إن هذه الآيات والأحاديث ظاهرة الدلالة على معانيها وليس فيها أى اشتباه بل يذهبون إلى أبعد من هذا وهو أنه ليس فى القرآن ولا فى الحديث لفظ لا يفقه معناه وأن رسول الله ﷺ لم يمت حتى كان صحابته على علم تام بجميع معانى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية كلها

وإذاً فلا بد لنا من معرفة رأى ابن تيمية فى معانى هذه الألفاظ ومايعد من الآيات والأحاديث فى نظره محكما وما يعد منها متشابهاً وهو يوضح لنا ذلك فى رسالة خاصة سماها (الأكليل فى المتشابه والتأويل) فضلا عما يوجد

متفرقا فى كتبه الأخرى خاصاً بهذه المسألة

وخلاصة رأيه أن المحكم ينقسم إلى ثلاثة أقسام يقابل كل واحد منها نوع من المتشابه . فالإحكام -١- إما فى التنزيل ويقابله ما يلقيه الشيطان مما نسخه الله وأزاله -٢- وإما فى إبقاء التنزيل ويقابله المنسوخ الذى هو رفع ما شرع -٣- وإما فى التأويل ومعناه تمييز الحقيقة المقصودة حتى لا تشتبه بغيرها ويقابله الآيات المتشابهات أى التى تشبه هذا وتشبه ذاك فتكون محتملة للمعنيين (١)

ويرى ابن تيمية أن التشابه أمر نسبي إضافى فقد يشتبه على إنسان ما لا يشتبه على غيره وقد يكون فى القرآن آيات كثيرة لا يعلم معناها كثير من العلماء فضلا عن غيرهم وليس ذلك فى آية معينة بل قد يشكل على هذا مايعرفه ذاك وذلك تارة قد يكون لغرابة فى اللفظ وتارة لاشتباه المعنى بغيره وتارة لشبهة فى نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق وتارة لعدم التدبر التام وتارة لغير ذلك من الأسباب ولكن ذلك لا يعنى أن معرفة المعنى المقصود من هذه الايات مستحيل لا يمكن دركه كما يدعى ذلك من يدعيه من المتكلمين(٢)

وأما لفظ التأويل فيقول ابن تيمية إن له فى عرف السلف معنيين

١ - أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء أوافق ظاهره أم خالفه فيكون التأويل والتفسير بهذا المعنى متقاربين أو مترادفين وهذا هو الذى عناه مجاهد حينما قال إن العلماء يعلمون تأويله .

ومحمد بن جرير الطبرى يقول فى تفسيره (القول فى تأويل قوله كذا

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤

وكذا) (واختلف أهل التأويل فى هذه الآية) ونحو ذلك ومراده التفسير

والقرآن كله بهذا المعنى ـ محكمه ومتشابهه ـ يمكن تأويله عند ابن تيمية ليس فيه شيء لا يمكن فهمه ومعرفة المراد منه بل وما فى القرآن آية الا وقد تكلم الصحابة والتابعون فى معناها وبينوا المراد بها .

قال مجاهد (عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية أسأله عنها) .

وقال ابن مسعود (ما فى كتاب الله آية الا وأنا أعلم فيم أنزلت) .

وقال الحسن (ما أنزل الله آية الا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها) .

ولهذا كانوا يجعلون القرآن محيطاً بكل ما يطلب من علم الدين . (١)

وينكر ابن تيمية على من يقول إن التشابه يكون فى معنى اللفظ بحيث لا يعلم المراد به إلا الله تعالى ، ويرى أن معنى هذا أن الله أنزل على نبيه كلاما لم يكن يفهم معناه لا هو ولا جبريل ولا غيرهما . وهذا قدح فى النبي ﷺ وفى القرآن إذ كان الله أنزل القرآن وأخبر أنه جعله بيانا وهدى ونوراً وشفاء وأمرنا أن نتدبره ونعقله كله لم يستثن منه شيئاً لا يتدبر ولا يعقل .

وأمر الرسول أن يبين للناس ما نزل اليه وأن يبلغهم البلاغ المبين .

فلو كان فى القرآن شيء لا يفقه معناه لم يكن هناك معنى للأمر بتدبره وعقله ولم يكن الرسول حينئذ بيّن للناس ما نزل اليهم ولا بلغ البلاغ المبين

وحينئذ يمكن لكل ملحد ومبتدع أن يقول الحق فى نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي وليس فى النصوص ما يناقض ذلك لأنها مشكلة متشابهة لا يعلم

---

(١) الموافقة ج ١ ص ١٢٠

أحد معناها . وما لا يعلم معناه لا يستدل به ؛ وفى هذا سد لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء (١)

على أن الكلام إنما يقصد به إفهام المخاطب ، فاذا لم يقصد به ذلك كان عبثاً وباطلا والله تعالى قد نزه نفسه عن فعل العبث والباطل . فكيف يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام نزله على خلقه لا يريد به افهامهم (٢) .

٢ ـ وأما المعنى الثانى للتأويل فهو نفس المراد بالكلام فان كان الكلام طلباً (أمراً أو نهياً) فتأويله نفس فعل المأمور به وترك المحظور كما قالت عائشة رضى الله عنها (كان رسول الله ﷺ يقول فى ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفرلى يتأول القرآن) تعنى أن هذا هو تأويل قوله تعالى (فسبح بحمد ربك واستغفره) .

وان كان الكلام خبراً فتأويله نفس الشىء المخبر به .

فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر هو نفس الحقيقة التى يخبر عنها وذلك فى حق الله هو كنه ذاته وصفاته التى لا يعلمها غيره وتلك هى المتشابه الذى لا يعلم تأويله إلا الله . فان أحداً لا يعرف كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ولا يقف على كنه ذاته وصفاته غيره ، وهذا فى نظر ابن تيمية هو ما يجب تفويض العلم فيه إلى الله عز وجل (٣)

---

(١) المصدر نفسه ص ١١٨

(٢) تفسير سورة الإخلاص ص ١٢٤

الفصل الثامن

صدور العالم عن الله

وفى هذه المسألة بالذات تتجلى براعة ابن تيمية فى الجدل وقدرته على استخدام المنطق رغم عداوته له ومحاولته نقض كثير من مبادئه وقضاياه ولئن كان الغزالى سبقه بنقد الفلاسفة فى هذه المسألة فان كلامه فيها لا يخلو من طرافة وابتكار :

وهنا لا بد لنا أيضاً من بيان المذاهب المختلفة فى هذه المسألة وموقف ابن تيمية منها . وقد بينها هو نفسه بياناً شافياً وناقشها مناقشة حارة لا سيما فى كتابه (منهاج السنة) ولكننا لا نعتمد فى تصوير هذه المذاهب إلا على أقوال أصحابها مأخوذة من كتبهم على ما تقتضيه النزاهة العلمية . والمذاهب الأصلية فى هذه المسألة لا تعدو ثلاثة :ـ

١ ـ مذهب الفلاسفة القائلين بقدم العالم

٢ ـ مذهب المتكلمين القائلين بحدوثه

٣ ـ مذهب ابن تيمية الذى يدعى أنه مذهب أهل السنة والحديث

ا ـ أما الفلاسفة فلا نجد فى تلخيص مذهبهم خيراً من قول ابن سينا فى الرسالة العرشية :

« فاذا عرفت هذا فنعلم أن جميع ما سواه هو فعله ، وأنه صدر عنه لذاته

من فعلها . نعم يشترط سبق العدم الذاتي لأن كل شيء هالك ومنعدم في نفسه وإنما وجوده منه تعالى . والذي لذاته يكون سابقاً على ما يستفيد من غيره فاذا كل شيء سوى الباري تعالى يسبقه العدم على الوجود سبقاً ذاتياً لازماً لا زمانياً . والفاعل الذي يفعل لذاته أشرف وأجل من الذي يفعل لسبب طارىء أو عارض

وتحقيق هذا أن الذات إذا لم يصدر منه شيء وبقي على ما كان فلا يصدر عنه إذاً . وإذا صدر فلا بد من تغيير لذاته بحدوث إرادة أو طبع أو شيء مما يشبه هذا . وهذا محال . وهو كامل في ذاته والأفعال صادرة عنه فيعلم أنه لا يتوقف على زمان واستعلام وقت هو أولى بالفعل فيه وحدوث علة غائية وباعث وحامل . فان الذات إذا لم يصدر منه شيء وكان يعرض أن يصدر فهو في فاعليته ممكن الفعل ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بسبب

فاذاً كل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا فانما يكون بسبب . والسبب إما أن يكون داخلا أو خارجاً ولا جائز أن يكون خارجا لأنه لا موجود إلا هو . فلا يجوز أن يؤثر فيه غيره . وان كان داخلا فيه فيكون تغيير وانفعال في ذاته وكيف يكون قابلا للتغيير والانفعال وهو الذي يمحو ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب (١) »

ومعنى هذا أن الفلاسفة قائلون صراحة بقدم العالم بالزمان وإن جعلوه محدثاً بالذات بمعنى استناده الى الغير

وتلك الحجة التي أشار اليها ابن سينا بقوله (وتحقيق هذا أن الذات إذا لم يصدر منه شيء . . الخ) هي ، كما يقول الغزالي في التهافت ، من أقوى

الأدلة التي يخيلون بها في هذا الباب . ولذلك اجتهد في تقريرها وإيراد المعارضات عليها (١)

وكذلك يرى ابن تيمية أن هذه الحجة من أهم ما يعتمدون عليه في القول بقدم العالم وقد قررها في رسالته (الإرادة والأمر) تقريراً حسناً قريباً من تقرير ابن سينا فقال :

« وأعظم حججهم قولهم إن جميع الأمور المعتبرة في كونه فاعلا ان كانت موجودة في الأزل لزم وجود المفعول في الأزل لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها . فانه لو تأخر لم تكن جميع شروط الفعل وجدت في الأزل فإنا لا نعني بالعلة التامة الا مايستلزم المعلول فاذا قدر أنه تخلف عنها المعلول لم تكن تامة

وإن لم تكن العلة التامة التي هي جميع الأمور المعتبرة في الفعل وهي المقتضى التام لوجود الفعل وهي جميع شروط الفعل التي يلزم من وجودها وجود الفعل إن لم يكن جميعها في الأزل فلا بد إذا وجد المفعول بعد ذلك من تجدد سبب وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، وإذا كان هناك سبب حادث فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول ويلزم التسلسل.

قالوا فالقول بانتفاء العلة التامة المستلزمة للمعلول يوجب إما التسلسل واما الترجيح بلا مرجح (٢) . »

وقد ناقش ابن تيمية هذه الحجة من وجوه كثيرة نذكر أهمها فيما يلي :

١ - إن القول بعلة تامة مستلزمة لمعلولها يستلزم أن لا يحدث شيء ، وإن

---

(١) كتاب التهافت للغزالي ص ٧ طبعة الحلبي سنة ١٣٢١ ه .

كل ما حدث فى العالم حدث بغير إحداث محدث ، ومعلوم أن بطلان هذا أبين من بطلان التسلسل وبطلان الترجيح بلا مرجح .

وذلك أن العلة التامة المستلزمة لمعلولها يقترن بها معلولها ولا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها ، فكل ما حدث من الحوادث لا يجوز أن يحدث عن هذه العلة التامة لأن ذلك يستلزم إما عدم هذه الحوادث ، أو قدمها ، وكلاهما باطل ، وليس هناك ما يصدر عنه الممكنات سوى الواجب بنفسه ، فاذا امتنع صدور الحوادث عنه وليس هناك ما يحدثها غيره لزم أن تحدث بلا محدث .

وأيضاً فلو قدر أن غيره أحدثها ، فأن كان واجبا بنفسه كان القول فيه كالقول فى الواجب الأول ، وإن كان غير واجب بنفسه كان ممكنا مفتقرا إلى موجب يجب به ، ثم إن قيل إنه محدث كان من جملة الحوادث فيكون القول فيه كالقول فى غيره ، وأن قيل إنه قديم كان له علة تامة مستلزمة له وامتنع حينئذ حدوث الحوادث عنه ، فأن الممكن لا يوجد هو ولا شيء من صفاته ولا أفعاله إلا عن الواجب بنفسه ، فاذا قدر حدوث الحوادث عن ممكن قديم معلول لعلة قديمة قيل هل حدث فيه سبب يقتضى الحدوث أم لا فأن قيل لم يحدث سبب لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن قيل حدث سبب لزم التسلسل كما قدمنا . (١)

وقد يقول الفلاسفة جوابا عن هذا إن الواجب بنفسه هو علة تامة أزلية للعالم بما فيه من الحوادث المتجددة وأن فيضه عام لكنه يتوقف على القوابل والاستعدادات الناشئة عن حركات الأفلاك وأن الحوادث إنما

يتأخر وجودها لتأخر هذه الاستعدادات . فان الحادث الأول مثلا يكون شرطاً بعد القابل للحادث الثانى . والحادث الثـــانى هو شرط معد لفيض الثالث وهكذا .

ولكن هذا كلام باطل . فان علة الحادث الثانى لا بد أن تكون بتمامها موجودة عند وجوده وعند الحادث الثانى لم يتجدد للفاعل الأول أمر به يفعل إلا عدم الحادث الأول ومجرد عدم الأول لا يوجب عندم للفاعل لا قدرة ولا إرادة ولا غير ذلك فكيف يتصور أن يصدر عنه الثانى بعد أن كان صدوره ممتنعاً منه . وحاله حاله : لم يتجدد إلا أمر عدمى لم يوجب له زيادة قدرة ولا إرادة ولا علم ولا غير ذلك (١)

على أن هذا إنما يمكن أن يقال فيما تكون علة وجوده غير علة استعداده وقبوله . فقد يتأخر فعل الفاعل هناك لعدم استعداد القابل . وأما واجب الوجود الفاعل لكل ما سواه فلا يتوقف فعله على أمر آخر من غيره . لا إعداد ولا إمداد ولا قبول ولا غير ذلك . فلو قدر أنه علة تامة أزلية لوجب أن يقارنه معلوله ولا يتأخر عنه شىء من مفعولاته .

٢ ـ أما الوجه الثانى فهو أن الفلاسفة قد تناقضوا حيث سموا العالم مخلوقا محدثاً ومعلولا مفعولا ومقدوراً مراداً وقدروه مع ذلك قديماً أزلياً واجب الوجود بغيره بحيث يمتنع عدمه فان العلم بكون الشىء مقدوراً مراداً أو معلولا مفعولا يوجب العلم بكونه حادثاً كائناً بعد إن لم يكن . فان الفعل والخلق والإبداع والصنع ونحو ذلك لا يعقل إلا مع تصور حدوث المفعول فالجمع بين كون الشىء مفعولا وبين كونه قديماً أزلياً مقارناً للفاعل فى

الزمان جمع بين النقيضين

أما مايذكره الرازى عن أهل الكلام من إنهم يجوزون وجود مفعول معلول للموجب بالذات أزلي فلم يقله أحد منهم . بل هم متفقون على أن كل مفعول فانه لا يكون إلا محدثا .

وكذلك ما يذكره هو وأمثاله متابعة لابن سينا من أن الممكن وجوده وعدمه قد يكون قديماً أزلياً قول باطل عند جماهير العقلاء حتى عند أرسطو وأتباعه . فانهم موافقون لسائر العقلاء فى أن كل ممكن يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثا

وأرسطو حين قال إن الفلك قديم لم يجعله مع ذلك ممكناً يمكن وجوده وعدمه (١)

هذا مجمل ما أورده ابن تيمية فى إبطال حجج الفلاسفة على قدم العالم وكما ناقشهم فى هذه المسألة ، كذلك ناقشهم فى كيفية صدور العالم عن الله وفى قولهم أنه لا يصدر عنه إلا واحد

فقد قالوا إنه مادام البارى واحداً من كل وجه وليست له صفة زائدة على ذاته تقتضى الأفعال المختلفة بل كان الفعل من آثار كمال ذاته فلا بد أن يكون الصادر الأول عنه واحداً لأنه لو صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين . إذ أن الاثنينية فى الفعل تقتضى الاثنينية فى الفاعل . ولذلك حكموا بأن الصادر الأول لا يمكن أن يكون جسما لأن كل جسم فهو مركب من الهيولا والصورة وهما محتاجان إلى علتين أو الى علة ذات اعتبارين والواجب لا تركب فيه أصلا فلا يكون الصادر عنه

إلا جوهراً مجرداً وهو العقل الأول (١)

ويرى ابن تيمية رداً على هـذا أن جعلهم الواجب واحداً من كل وجه وتجريدهم له من كل صفة أمر تقديري محض لا يتصور وجوده إلا في الأذهان إذ لا يعقل وجود ذات في الخارج مجردة عن جميع الصفات

ثم إن قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية كلية وثبوتها في بعض الصور (على فرض علمهم به) لا يستلزم أن تكون كلية إلا بقياس التمثيل (قياس الغائب على الشاهد) وهو قياس افقهي لا يفيد اليقين

فكيف وهم لا يعلمون واحداً في الشاهد من كل وجه صدر عنه شيء وما يمثلون به من صدور التسخين عن النار والتبريد عن الماء باطل . فان تلك الآثار لا تصدر إلا عن شيئين قابل وفاعل

وأيضاً فاذا لم يصدر عنه إلا واحد كما يقولونه في العقل الأول فذلك الصادر الأول إن كان واحداً من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد وهلم جرا . وإن كان فيه كثرة ما بوجه من الوجوه . فان كانت تلك الكثرة وجودية لزم أن يكون صدر عن الأول أكثر من واحد . وإن كانت عدمية لم يصدر عنها وجود فلا يصدر عن الصادر الأول شيء

وأما احتجاج الفلاسفة على ذلك بأنه لو صدر عنه شيئان لكان مصدر هذا غير مصدر ذاك فيلزم التركيب

فيمكن الجواب عنه بأنه ليس صدور الأشياء عن الأول الواجب كصدور الحرارة عن النار ونحوه حتى يلزم تعدد المصدر بتعدد الصادر . بل هو فاعل

---

(١) الرسالة العرشية لابن سينا ص ١٥

بالمشيئة والاختيار . ولو فرض تعدد المصدر فهو تعدد أمور إضافية وتعدد الأضافات والسلوب ثابت له بالاتفاق . ولو قدر أنه تعدد صفات حقيقية فهذا يستلزم القول بثبوت الصفات وهو حق

على أن لفظ التركيب من الألفاظ المجملة المشتركة التى يراد بها حق وباطل وهو هنا غير لازم بالمعنى الذى ينفيه الدليل بل بالمعنى الذى يثبته الدليل (١)

ب - وأما المتكلمون فقد اتفقوا جميعـــاً على حدوث العالم بالزمان واستدلوا لذلك بأدلة كثيرة أشهرها أن العالم عبارة عن جواهر فردة وأعراض والجواهر لا تخلو عن الاعراض (فانها إما متحركة أو ساكنة أو مجتمعة أو متفرقة وكل ذلك أعراض عندهم) والأعراض حادثة لأنها متغيرة ومنتقلة دائماً من حال الى حال وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . فثبت حدوث العالم بجواهره وأعراضه (٢)

وقد اتخذ المتكلمون حدوث العالم عمدتهم فى الاستدلال على وجود الله كما قدمنا وقالوا مادام العالم حادثاً أى موجوداً بعد عدم . كان لا بد له من محدث يخرجه من حيز العدم الى حيز الوجود

كما استدلوا بحدوث العالم أيضاً على أنه تعالى قادر مختار لا موجب بالذات اذ لو كان موجباً بالذات لكان أثره قديماً مثله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة . فحدوث العالم دليل على أن الله أوجده بقدرته واختياره

ولكن كيف حدث العالم عن الله . مع أن الله بصفاته قديم . وهل يتصور حدوث حادث عن قديم بدون واسطة حادثة اقتضت ذلك الحدوث

---

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١١١-١١٢

هنا اختلف المتكلمون : فقال الأشاعرة إنَّ العالم إنما حدث فى وقته الذى حدث فيه بارادة قديمة تعلقت بايجـــاده فى ذلك الوقت دون غيره . فوجب وجوده فيه

لا يقال لم تعلقت الارادة بوجوده فى ذلك الوقت مع تساوى الأوقات كلها فى إمكان وجود العالم فيها وأى مخصص خصص ذلك الوقت بوقوع الوجود فيه . فان الارادة عندهم صفة من شأنها التخصيص والترجيح وتمييز الشىء عن مثله

ولا يقال أيضاً إن هذا يستلزم ترجيح الارادة لأحد الأمرين المتساويين بلا مرجح وهو محال . فان ترجيح القادر المختار لأحد الأمرين المتساويين بلا مرجح من خارج ليس بممتنع عندهم بل هو جائز ، وانما الممتنع الترجح بلا مرجح (أى الوجود من غير موجد) .

والحاصل أن الأشاعرة يرون أن تعلق الارادة القديمة بايجاد العالم فى وقته الذى حدث فيه كاف للصدور من غير احتياج إلى شىء آخر من حدوث إرادة فى ذاته تعالى أو وجود ميزة فى الفعل ترجحه على الترك ونحو ذلك ، بل لا شىء إلا محض الارادة .

يقول الغزالى فى كتاب الاقتصاد :

« وكل فريق مضطر إلى اثبات صفة من شأنها تمييز الشىء عن مثله وليس ذلك إلا الارادة ، فكان أقوم الفرق قيلا وأهداهم سبيلا من أثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هى قديمة متعلقة بالإحداث فى وقت مخصوص فكان الحدوث فى ذلك الوقت لذلك (١) »

ولكن لما كان تصور ارادة قديمة وتامة ولا يكون معها المراد فى الأزل عسيراً ذهب من ذهب من المعتزلة إلى أنه مريد بارادة حادثة لا فى محل يعنون بذلك كما قال السيد فى شرح المواقف أن الأشياء انما توجد بكلمة كن فلا يتصور لها محل (١) .

وذهب الكرامية وبعض المعتزلة إلى أنه مريد بارادة حادثة قائمة بذاته وجوزوا أن تكون ذاته محلا للحوادث (٢) .

ومهما يكن من اختلاف بين المتكلمين فيما حدث به العالم هل هو ارادة قديمة أو حادثة قائمة بذاته تعالى أو لا محل لها فلا خلاف بينهم فى أن العالم حادث ، بمعنى أنه صار موجوداً بعد أن كان معدوماً . وأن بينه وبين وجود الله فاصلا لا نهاية له من الزمان .

وابن تيمية يعارض هذا الرأى أيضاً كما عارض من قبل رأى الفلاسفة ويرى أنه يستلزم القول بأن البارى لم يزل معطلا عن الفعل أو غير قادر عليه ثم صار فاعلا وقادراً من غير تجدد سبب أصلا أوجب له القدرة والفعل أو أن الفعل كان ممتنعاً فى الأزل ثم صار ممكناً من غير سبب اقتضى امكانه وهذا يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى إلى الامكان الذاتى مع ما فى هذا القول أيضاً من وصف الله بالعجز والتعطل عن الفعل مدة لا تقاس بها مدة فاعليته وهذا نقص يجب تنزيه الله عنه (٣)

ويلزم هؤلاء أيضاً أن الحادث اذا حدث بعد ان لم يكن محدثاً فلا بد أن يكون ممكناً والامكان ليس له وقت محدود . فما من وقت يقدر إلا

---

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ٣٧٩ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ

والامكان ثابت قبله . فليس لامكان الفعل وصحته مبدأ ينتهى اليه فيجب أنه لم يزل الفعل ممكناً جائزاً فيلزم جواز حوادث لانهاية لها .

ويقال لهم من جهة أخرى إن من المعلوم بصريح العقل أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح تام يستلزم وجوده . والا لبقى وجوده جائزاً ممكناً غير لازم فلا يوجد ، فما تزعمونه من أن القادر المختار يمكنه ترجيح الفعل على الترك بدون أمر من خارج يستلزم ذلك الترجيح وتعريفكم له بأنه هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك بمعنى أن فعله على وجه الجواز لا الوجوب باطل فان الفعل حينئذ يبقى ممكناً لا واجباً لازما ولا ممتنعا محالا (١) .

هذا هو ملخص ما أورده ابن تيمية على مذهب المتكلمين . ولكنه على كل حال يرى أن مذهبهم خير من مذهب الفلاسفة لأنهم أثبتوا فاعلا للعالم وإن لم يثبتوا سبباً حادثاً يكون واسطة فى صدور العالم عن ذلك الفاعل ومرجحا له فلزمهم الترجيح بلا مرجح .

وأما أولئك الفلاسفة فيلزمهم نفى الفاعل للحوادث بالكلية لأن العلة التامة الموجبة بذاتها فى الأزل لا تكون كما قدمنا محدثة لشىء أصلا (٢) .

حـ - وإذا كان كل من هذين المذهبين فى صدور العالم عن الله باطلا فى نظر ابن تيمية فما هو المذهب الصحيح عنده فى هذه المسأله . ؟

لعلنا نستطيع الحصول على جواب هذا السؤال من قول ابن تيمية أثناء عروضه لتلك المشكلة مانصه :

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٠

« ويقولون (الفلاسفة) إنه علة تامة فى الأزل فيجب أن يقارنها معلولها فى الأزل فى الزمن وإن كان متقدماً عليها بالعلة لا بالزمان . ويقولون إن العلة التامة ومعلولها يقترنان فى الزمان ويتلازمان فلا يوجد معلول إلا بعلة تامة ولا تكون علة تامة إلا مع معلولها فى الزمان ثم يعترفون بأن حوادث العالم حدثت شيئاً بعد شىء من غير أن يتجدد من المبدع الأول ما يوجب أن يصير علة للحوادث المتعاقبة بل حقيقة قولهم إن الحوادث حدثت بلا محدث وكذلك عدمت بعد حدوثها من غير سبب يوجب عدمها على أصلهم ، وهؤلاء قابلهم طوائف من أهل الكلام ظنوا أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره وأن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وأن الحوادث لها ابتداء وقد حدثت بعد أن لم تكن بدون سبب حادث

ولم يهتد الفريقان للقول الوسط وهو أن المؤثر التام مستلزم أن يكون أثره عقب تأثيره لا مع التأثير ولا متراخياً عنه كما قال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)

فهو سبحانه يكون كل شىء فيكون عقب تكوينه لا مع تكوينه فى الزمان ولا متراخياً عن تكوينه كما يكون الانكسار عقب الكسر والانقطاع عقب القطع ووقوع الطلاق عقب التطليق لا متراخياً عنه ولا مقارناً له فى الزمان(١)

ومعنى هذا صراحة أن ابن تيمية لا يقول بمقارنة العالم لله حتى يكون قديماً معه كما يقول الفلاسفة ولا يقول بتراخيه عنه فى الزمان حتى يكون متراخياً عنه كما يقول المتكلمون . بل يرى أنه متصل به بمعنى أنه حاصل عقب إرادته له

وهو سبحانه مستتبع له استتباع المؤثر لأثره . ويستشهد لذلك بالآية الكريمة كما رأينا .

ويعتقد ابن تيمية أنه بهذا الحل الوسط قد وفق لحل هذه المشكلة التى كانت ولا تزال من أهم مشاكل الفلسفة والدين وتفادى هذه المحالات التى وقع فيها سائر الفلاسفة والمتكلمين .

ولكن ما معنى هذا الاستعطاف والاستتباع . وهل هو مقتض لقدم العالم أو حدوثه فان المسألة فى نظر العقل لا تخرج عن أحد هذين الأمرين فان ماليس بقديم فهو حادث وما ليس بحادث فهو قديم .

يجيب ابن تيمية على هذا بأنه يجب أن نفرق بين شيئين - ١ - أنواع الحوادث أو أجناسها - ٢ - وأعيانها أو أشخاصها .

أما النوع أو الجنس فقديم . وأما أعيان الحوادث أو أشخاصها فحادثة ومعنى قدم النوع أو الجنس أن الله لم يزل فاعلا له إذا شاء . فما من حادث الا وقبله حادث لا ينتهى ذلك إلى حادث يعتبر هو أول الحوادث بمعنى أنه لا حادث قبله ومعنى حدوث العين أو الشخص أنه مامن حادث من هذه الحوادث المتسلسله شيئاً بعد شيء لا إلى نهاية الا وهو محدث كائن بعد ان لم يكن وذلك كما تقوله الفلاسفة فى حركات الافلاك من أن ماهيتها قديمة وان كانت أشخاصها حادثة .

ويرى ابن تيمية ان الذى أوقع الفلاسفة والمتكلمين فى الغلط فى هذه المسالة حتى التزموا ما التزموه من المحالات هو عدم اهتدائهم إلى هذا الفرق بين أنواع الحوادث وأشخاصها (١) .

هذا هو مذهب ابن تيمية فى صدور العالم عن الله يلفق فيه بين مذهب الفلاسفة والمتكلمين فيأخذ من الأولين فكرة القدم ويثبتها للانواع والأجناس ويوافق الآخرين على حدوث الأعيان والأشخاص .

وربما كان هذا المذهب فى نظرنا هو أقرب إلى العقل والشرع من غيره لو صح مابناه عليه من القول بحوادث لا أول لها . وقد سبق أن قلنا إن ذلك يحتاج فى تصوره إلى جهد كبير .

بقيت ها هنا مسألة . وهى أن الجلال الدوانى فى شرحه على العقائد العضدية قال فى صدد رده على الفلاسفة فى هذه المسألة ما نصه :

« وأنت مما سبق خبير بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصى فى شىء من أجزاء العالم بل القدم الجنسى بأن يكون فرد من أفراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً وقد قال بذلك بعض المحدثين من المتأخرين . وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمية القول به فى العرش (١) » .

وقد علق الأستاذ الإمام محمد عبده فى حاشيته على هذه العبارة بقوله :

وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلين بان الله استوى على العرش جلوساً . فلما أورد عليه أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما أن الله تعالى أزلى فمكانه أزلى ، وأزلية العرش خلاف مذهبه قال إنه قديم بالنوع . أى أن الله لايزال يعدم عرشا ويحدث آخر من الأزل الى الأبد حتى يكون الاستواء أزلا وأبداً

وانتظر أين يكون الله بين الايجاد والاعدام . هل يزول عن الاستواء

فليقل به أزلا . فسبحان الله ما أجهل الانسان وما أشنع ما يرضى لنفسه

ولست أعرف هل قال ابن تيمية ذلك على التحقيق . وكثيراً ما نقل عنه ما لم يقله .

ونحن نرى أن كلا من الشارح والمحشى الفاضلين قد غلط على ابن تيمية وجانب سبيل التحقيق العلمى الواجب فى مثل هذه المسألة

أما الشارح ففى تخصيصه نسبة هذا القول الى ابن تيمية بالعرش وحده وقد عرفنا من مذهب ابن تيمية أن جميع حوادث العالم عنده على هذا النحو قديمة الجنس حادثة الشخص لا فرق بين العرش وغيره

وفى قوله أيضاً إنه رآى ذلك فى بعض تصانيفه . ولم يبين لنا أى مصنفات ابن تيمية رآى فيه ذلك فتركنا فى حيرة سيما وأن كتب الرجل ورسائله كثيرة ومتنوعة ليس من السهل الوقوف منها على رأى معين من آرائه دون معرفة مصدره بالتعيين . وقد رجعت الى رسالته العرشية لما أن هذا الحكم متعلق بالعرش : فلم أجده قال فيها شيئاً من ذلك

وأما المحشى : فانه بنى حكاية طويلة على عبارة الشارح . ثم قال فى آخر كلامه (ولست أعرف هل قال ابن تيمية ذلك على التحقيق)

فاذا كان لا يدرى إن كان ابن تيمية قال ذلك على التحقيق أو لم يقله فما الذى أدراه أنه قال باستوائه تعالى على العرش جلوساً . وأن العرش مكان له وأنه محتاج اليه كاحتياج الجسم الى مكانه وأنه ألزم بما ألزم به من كون العرش قديماً ازلياً وأنه أجاب بما أجاب به من أنه قديم بالنوع حادث بالشخص يغلب على الظن أن الأستاذ الإمام قاس ابن تيمية على غيره من الحنابلة

المغالين فى الاثبات والقائلين باستوائه تعالى على العرش جلوسا . بدليل قوله فى أول عبارته (وذلك أن ابن تيميه كان من الحنابلة)

وذلك فى نظرنا قياس غير صحيح فان كون ابن تيمية من الحنابلة لا يقتضى موافقته لهم فى جميع ما ذهبوا اليه . بل إن ابن تيمية نفسه يذم الغلاة من محدثى الحنابلة كما رأينا . ويرى أن غلطهم فى الاثبات أكثر من غلط أهل الكلام (١) .

وحينئذ كان يجب على الأستاذ الامام أن يرجع إلى كتب ابن تيمية نفسها ليتبين له إن قال ذلك حقاً أم لم يقله . ويقيننا أنه لو رجع الى هذه الكتب لما وجد فيها حرفا مما قاله ونسبه اليه

وقد عرفنا فيما سبق أن معنى استواء الله تعالى على العرش عند ابن تيمية فوقيته وعلوه عليه دون مماسة ولا محايثة . بل مع الانفصال والمباينة . وهذا لا يستلزم احتياجه إلى العرش ولا إلى شيء من مخلوقاته . فلو فرض فناء العرش أو فناء العالم كله . فان الله يكون حيث كان قبل خلق العرش وقبل خلق السموات والأرض .

ولعل من الواجب استيفاء للكلام فى هذه المسألة أن نذكر كلمة موجزة عن الخلاف فيما يتركب منه العالم الطبيعى وكيفية ارتباط الأسباب بمسبباتها فى ذلك العالم ورأى ابن تيمية فى ذلك فنقول :

ذهب الفلاسفة إلى أن العالم الطبيعى مركب من هيولا ، هى : محل ، وصورة حالة فيها . ويعرفون الهيولا بأنها جوهر فى الجسم قابل لما يعرض له من

الاتصال والانفصال ومحل للصور الجسمية والنوعية

وأما الصورة فهى ما به يكون الشيء بالفعل . أو بعبارة أخرى هى جوهر فى الجسم مقوم لمادته ومخرج لها من القوة الى الفعل

ويفرقون بين الصورة والعرض بأن الصورة تحل مادة غير متقومة الذات على طبيعة نوعها . وأما الأعراض فتحل الجسم الطبيعى الذى تقوم بالمادة والصورة . وبأن الصورة لا تكون متقومة بالمادة التى تحل فيها . بل هى التى تقومها بخلاف العرض فانه لا يقوم موضوعه ولكن يتقوم به (١)

ويقسمون الصور الى جسمية تشترك فيها الأجسام كلها وهى عبارة عن الأبعاد الثلاثة التى تفرض فى الجسم متقاطعة على زوايا قائمة وإلى نوعية تخص كل نوع نوع . وتكون مبدأ لآثاره المختلفة

وأما المتكلمون فذهبوا إلى أن العالم مركب من جواهر فردة غير قابلة للقسمة وأعراض قائمة بها ثم اختلفوا فى أقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة

فقال الأشاعرة أقله جوهران . فاذا انضم جوهر فرد إلى آخر حصل من مجموعهما الجسم عندهم . وعلى ذلك فالجسم هو الجوهر القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة فقط

وأما المعتزلة فاعتبروا فى الجسم أن يكون قابلا للقسمة فى الجهات الثلاث وعرفوه بأنه الطويل العريض العميق . ولكنهم بعد الاتفاق على الاعتبار المذكور اختلفوا فى أقل ما يتركب منه الجسم . فقال النظام بتركبه من أجزاء غير متناهية بالفعل وقال الجبائى من ثمانية أجزاء . وقال أبو الهذيل

العلاف من ستة أجزاء (١) . الخ ما هناك من أقوال وآراء

وذهب المتكلمون أيضاً ماعدا النظام إلى أن الأجسام بأسرها متماثلة ؛ فلا يتميز عندهم جسم عن جسم إلا بما يخلقه الله فيه من أعراض . وإنما تختلف آثار الأجسام لاختلاف الأعراض القائمة بها . فليس فى النار عندهم مثلا مبدأ يقتضى الاحراق ولا فى طبيعة الماء ما يوجب التبريد . ولكن الاحراق والتبريد عرضان يخلقهما الله تعالى عند مماسة النار أو الماء ؛ ولذلك أنكروا السببية ، وتأثير الأجسام بعضها فى بعض ، وزعموا أن الاقتران بين الأسباب ومسبباتها عادى لا عليّ بمعنى أنه لا تأثير لشىء من الأسباب فى مسبباتها أصلا

وأما الفلاسفة فذهبوا إلى أن الأجسام مختلفة بطبائعها وصورها النوعية وعن هذه الطبائع والصور تصدر آثارها المختلفة ، فطبيعة النار وجوهرها يقتضى الاحراق حتما ، وطبيعة الماء تقتضى التبريد ، والتلازم بين الأسباب ومسبباتها ضرورى ، فمتى وجد السبب وجد المسبب حتما

واذا رجعنا الى ابن تيمية وجدناه ينكر أن يكون الجسم مركباً من الهيولا والصورة كما يقول الفلاسفة ، أو من الجواهر الفردة كما يقول المتكلمون ، بل هو يرى أن الجسم شىء واحد فى نفسه ، وأنه إذا قبل التفريق والتجزئة ، فانما يقبل ذلك إلى غاية يكون بعدها صغيراً جداً بحيث لا يقبل التفريق الفعلى بل يستحيل إلى جسم آخر كما يوجد فى أجزاء الماء إذا تصاعدت فانها تستحيل هواء ، والهواء إذا تصاعد استحال جسما آخر ، وهكذا تتصاعد الاجسام ثم تستحيل اذا تصاعدت أجساماً أخرى (٢)

---

(١) حاشية العطار على مقولات السجاعى ص ١٩ سنة ١٣٥٧

وابن تيمية وإن خالف الفلاسفة فى القول بالصور النوعية المستلزمة لآثارها فهو يوافقهم فى القول بتأثير الاسباب الطبيعية فى مسبباتها ، ويرى أن الله إنما يخلق السحاب بالرياح ، وينزل الماء بالسحاب ، وينبت النبات بالماء ونحو ذلك ، وينكر أن تكون الطبائع الموجودة فى المخلوقات لا تأثير لها بل هو يرى أنها مؤثرة فى مسبباتها لفظاً ومعنى (١)

ويعيب ابن تيمية على الأشاعرة أنهم لا يثبتون فى المخلوقات قوى الطبائع ويقولون إن الله يفعل عند الاسباب لا بها ، ويرى أن هذا القول يفضى الى إبطال حكمة الله فى خلقه ، وأنه لم يجعل فى العين قوة تمتاز بها عن الخد تبصر بها ولا فى النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها

فضلا عما فى هذا القول من مخالفة للكتاب والسنة ، فان الله تعالى يقول (فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات) ويقول (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها) ويقول (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم) ويقول الرسول ﷺ (إن هذه القبور مملوءة على أهلها ظلمة وإن الله جاعل بصلاتى عليهم نوراً) وهذا فى القرآن والسنة كثير (٢)

ويقول ابن تيمية :

« إن محو الأسباب أن تكون أسباباً تغيير فى وجوه العقل والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح فى الشرع . والله سبحانه خالق الأسباب والمسببات وجعل هذا سبباً لهذا . فاذا قال القائل إن كان هذا مقدوراً حصل بدون السبب وإلا لم يحصل فجوابه أنه مقدور بالسبب ، وليس مقدوراً بدون السبب (٣) »

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٦٥ (٢)

وهنا فى هذه المسألة أيضاً نجد ابن تيمية متأثراً الى حد كبير با بن رشد الذى يقول فى كتاب الكشف :

« وبالجملة فكما أنه من أنكر المسببات مرتبة على الأسباب فى الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب فى هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير فى المسببات باذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب فأى حكمة فى وجودها عن هذه الأسباب »

الى أن يقول :

« وأما الذى قادا المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول هو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات التى هاهنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة . فهربوا من القول بأن هاهنا أسباباً فاعلة غير الله وهيهات لا فاعل ها هنا إلا الله . إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسباباً مؤثرة هو باذنه وحفظه لوجودها (١) »

الفصل التاسع

فى الحكمة والتعليل والقدر

وقفنا فى الفصل السابق على مذهب ابن تيمية فى صدور العالم عن الله والآن نريد أن نعرف مذهبه فى علة هذا الصدور . وهل هو لغرض وداع قام بذاته تعالى أم أن خلقه تعالى للعالم وما يجرى فيه من الحوادث لا لعلة ولا لغرض

وذلك بعد أن نبين المذاهب المختلفة فى هذه المسألة أيضاً وموقفه منها

ا - ذهب الأشاعرة والفلاسفة الى أنه تعالى لا يفعل شيئاً لغرض . وليست له غاية يقصدها من فعله تكون باعثة له عليه . بل صدور ما يصدر عنه تعالى إما بارادة قديمة اقتضت وقوع العالم على هذا الوجه دون غيره عند الأشاعرة . وأما بتمثل النظام الكلى فى علمه السابق مع وقته الواجب اللائق على رأى الفلاسفة (١)

والفرق بينهما هو أن الفلاسفة ينفون عنه تعالى القصد إلى الفعل ويرون أن كل فاعل بالقصد مستكمل وله غرض فى فعله . أما الأشاعرة فيثبتون القصد ولا يرونه مستلزماً للغرض لأنهم يجوزون ترجيح القادر المختار لأحد مقدوريه بلا مرجح أصلا كما سبقت الاشارة إلى ذلك واحتج الأشاعرة والفلاسفة على نفى الغرض فى فعله تعالى بأنه لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصاً

بدونها مستكملا بها . فانه إما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة اليه سواء ، أو يكون وجودها أولى به . فان كان الأول امتنع أن يفعل لأجلها وإن كان الثاني ثبت أن وجودها أولى به فيكون مستكملا بها فيكون قبلها ناقصاً (١)

وابن تيمية يذكر هذه الحجة للأشاعرة وحدهم . لأنه يرى أن الفلاسفة قائلون بالعلة الغائية كما قالوا بالعلة الفاعلية . ولكن الحق أن هذه الحجة هي في الأصل للفلاسفة . ثم أخذها الرازى عنهم واحتج بها لمذهب الأشاعرة في كتابه المحصل وغيره

ويشهد لهذا قول ابن سينا في الاشارات :

« تنبيه - اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك أولى به وأليق من أن لا يكون ، فانه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً . وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ، ما يفتقر فيه إلى كسب (٢) »

وقوله أيضاً بعد ذلك بقليل :

« فمن جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل . فهو مستعيض غير جواد ، فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد ، لا لشوق منه وطلب قصدى لشيء يعود عليه

واعلم أن الذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص (٣)

---

(١) المحصل للرازى ص ١٤٩ (٢) اشارات جـ ٢ ص ٤

ولعل مما يؤيد هذا الذى قلناه من سبق الفلاسفة بهذه الحجة ، قول نصير الدين الطوسى فى تعليقه على المحصل

وأما قوله (الفخر الرازى) الفاعل بغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء استعمله فى غير موضعه . فانهم لاينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها وإلا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئات وغيرها وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار (١)

ومهما يكن من أمر هذه الحجة . وسواء أكان الأصل فيها هم الفلاسفة أم الأشاعرة فقد نقضها ابن تيمية من وجوه كثيرة منها :

١ - أن قولهم لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصاً بدونها مستكملا بها منقوض بنفس ما يفعله من المفعولات . فانه يمكن أن يقال فيها أيضاً إما أن يكون وجودها وعدمه بالنسبة اليه سواء أو لا يكون . فان كان الأول امتنع صدورها عنه . وإن كان الثانى كان مستكملا بها . فما كان جوابا فى المفعولات كان جوابا عن هذا . ونحن لا نعقل فى الشاهد فاعلا إلا مستكملا بفعله

٢ - أن مقتضى الكمال أن يكون البارى لايزال قادراً على الفعل بحكمة فلو قدر كونه غير قادر على ذلك لكان ناقصاً

٣ - قول القائل إنه مستكمل بغيره باطل . فان ذلك إنما حصل بقدرته ومشيئته لا شريك له فى ذلك . فلم يكن فى ذلك محتاجا إلى غيره . وإذا قيل كمل بفعله الذى لا يحتاج فيه إلى غيره . كان كما لو قيل كمل بذاته أو صفاته

---

(١) تلخيص المحصل ص ١٤٩

فهو مثلا إذا فرح بتوبة عبده التائب وأحب من تقرب اليه بالنوافل ورضى عن السابقين الأولين ونحو ذلك . لم يجز أن يقال إنه مفتقر فى ذلك إلى غيره أو مستكمل بسواه . فانه هو الذى خلق هؤلاء وهداهم وأقدرهم حتى فعلوا ما يحبه ويرضاه ويفرح به .

٤ ـ قول القائل كان قبل ذلك ناقصاً إن أراد به عدم ما تجدد فلا نسلم أن عدمه قبل ذلك الوقت الذى اقتضت الحكمة وجوده فيه يكون نقصاً . وإن أراد بكونه ناقصاً معنى غير ذلك فهو ممنوع . بل يقال عدم الشىء فى الوقت الذى لم تقتض الحكمة وجوده فيه كمال . كما أن وجوده فى وقت اقتضاء الحكمة وجوده كمال أيضاً . فليس عدم كل شىء نقصاً . بل عدم مالا يصلح وجوده هو النقص . كما أن وجود ما لا يصلح وجوده نقص . فتبين أن وجود هذه الأمور حين اقتضت الحكمة عدمها هو النقص لا أن عدمها هو النقص (١)

ب ـ وأما المعتزلة فيثبتون الحكمة لله فى خلقه وأمره : ولكنهم لا يجعلونها قائمة بذاته . بل يجعلونها مخلوقة منفصلة عنه . فيقولون مثلا الحكمة فى وجود الخلق هو الإحسان اليهم ، والحكمة فى التكليف هو تعريض المكلفين للثواب . ويقولون إن الاحسان إلى الغير حسن محمود فى العقل فخلق الله الخلق لهذه الحكمة من غير أن يعود عليه هو من ذلك مصلحة (٢)

ويرى ابن تيمية أن هذا القول متناقض لأن الاحسان إلى الغير إنما

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١٦٢-١٦٣

كان محموداً لكونه يعود منه على فاعله حكم يحمد لأجله إما لتكميل نفسه بذلك ، وإما لقصده الحمد والثواب بذلك . وإما لرقة وألم يجده فى نفسه يدفع بذلك الإحسان الألم وإما لالتذاذه وسروره وفرحه بالاحسان ، فان النفس الكريمة تفرح وتسر وتلتذ بالخير الذى يحصل منها إلى غيرها ، فالاحسان الى الغير محمود لكون المحسن يعود اليه من فعله هذه الأمور حكم يحمد لأجله ، أما إذا قدر أن وجود الاحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يعلم أن هذا الفعل يحسن منه ، بل مثل هذا يعد عبثاً فى عقول العقلاء ، وكل من فعل فعلا ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة ولا آجلة كان عبثا ولم يكن محموداً على هذا ، ولذلك لم يأمر الله تعالى ولا رسوله ﷺ ولا أحد من العقلاء أحداً بالاحسان الى غيره ونفعه إلا لما فى ذلك من المنفعة والمصلحة ، وإلا فأمر الفاعل بفعل لا يعود اليه منه لذة ولا سرور ولا منفعة ولا فرح بوجه من الوجوه لا فى العاجل ولا فى الآجل لا يستحسن من الآمر

جـ - وأما عبد الله بن كلاب ومن وافقه فيثبتون حكمة وغاية قائمة بذاته تعالى ولكنهم يجعلونها قديمة غير مقارنة للمفعول ، ويقولون إن إرادته وحبه ورضاه وغضبه وسخطه ورحمته وكرمه ونحو ذلك قديم

فهو سبحانه لم يزل راضياً عمن علم أنه يموت مؤمناً ولم يزل ساخطاً على من علم أنه يموت كافراً

وهذا الرأى فى نظر ابن تيمية باطل كسابقيه فاذا كان الله راضياً فى أزله ومحباً وفرحا بما يحدثه قبل أن يحدثه ، فاذا أحدثه هل حصل له بأحداثه

قلتم لم يحصل إلا ما كان فى الأزل قبل ذلك كان حاصلا بدون ما أحدثه من المفعولات فامتنع أن تكون المفعولات قد فعلت لكى يحصل ذاك ، فهذا القول كما تضمن أن المفعولات تحدث بلا سبب يحدثه الله يتضمن أيضاً أنه يفعلها بلا حكمة يحبها ويرضاها

٤ - وإذا كانت هذه الآراء فى الحكمة والتعليل باطلة فى نظر ابن تيمية فالصحيح عنده ما عليه جمهور أهل السنة وتشهد له النصوص الكثيرة من أن لله تعالى حكمة تتعلق به يحبها ويرضاها ويفعل لأجلها فهو سبحانه يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها وهو يعلم العباد أو بعض العباد من حكمته ما يطلعهم عليه وقد لا يعلمون ذلك ، والامور العامة التى يفعلها تكون لحكمة عامة ورحمة عامة كارساله محمداً ﷺ فانه كما قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فاذا قال قائل فقد تضرر برسالته طوائف كثيرة من الناس كالذين كذبوه من المشركين وأهل الكتاب فالجواب أنه نفعهم بحسب الإمكان حيث أضعف شرهم الذين كانوا يفعلونه لولا الرسالة باظهار الحجج والآيات التى زلزلت ما فى قلوبهم وبالجهاد والجزية التى أخافتهم وأذلتهم حتى قل شرهم

على أن ما حصل من الضرر فهو أمر مغمور بجانب ما حصل من النفع كالمطر الذى عم نفعه اذا خرب به بعض البيوت أو احتبس به بعض المسافرين والمكتسبين كالقصارين ونحوهم وما كان نفعه ومصلحته عامة كان خيراً مقصوداً ورحمة محبوبة وإن تضرر به بعض الناس

على أن ابن تيمية يرى أن جميع ما يحدثه الله فى الوجود من الضرر فلا بد فيه من حكمة كما قال تعالى (صنع الله الذى أتقن كل شىء) وكما قال

يكون شراً مطلقاً وإن كان شراً بالنسبة الى من تضرر به

ولهذا لايجيء فى كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ إضافة الشر وحده إلى الله وإنما يذكر الشر على أحد وجوه ثلاثة

١ - فهو إما أن يدخل فى عموم المخلوقات فاذا دخل فى العموم أفاد عموم القدرة والمشيئة والخلق وتضمن ما اشتمل عليه من حكمة تتعلق بالعموم وذلك مثل قوله تعالى (الله خالق كل شيء) ومن ذلك أسماء الله المقترنة مثل المعطى المانع والضار النافع والمعز المذل والخافض الرافع ونحو ذلك فلا يفرد الاسم المانع عن قرينه ولا الضار عن قرينه لأن اقترانها يدل على العموم

٢ - وإما أن يضاف الى السبب كقوله تعالى (من شر ما خلق) وقوله (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وقوله (ربنا ظلمنا أنفسنا) وقوله (أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند أنفسكم) وأمثال ذلك

٣ - وإما أن يحذف فاعله كقول الجن (وأنا لا ندرى أشر أريد بمن فى الأرض أم اراد بهم ربهم رشداً) وقوله تعالى (صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين)

ويقول ابن تيمية إن العبد اذا علم من حيث الجملة أن لله فيما خلقه وما أمر به حكمة عظيمة كفاه هذا ، ثم كلما ازداد علماً وإيماناً ظهر له من حكمة الله ورحمته ما يبهر عقله وتبين له تصديق ما اخبر الله به فى كتابه حيث قال (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

التفاؤل وقلب مفعم بحب الوجود وما فيه من آثار رحمة الله تعالى وجمالى حكمته حتى إنه ليتلمس حكمة الله فى الشر كما يترصدها فى الخير ؛ ولعل هذه النزعة المبالغة فى التفاؤل هى التى جعلت منه هذا الرجل الجلد الصابر على ما منى به فى حياته من أحداث ومصائب ما كان يطيقها لولا ثقته برحمة الله التى كانت تشيع فى نفسه الأمل والرجاء وكانت له فى حياته أجمل عزاء

بقى علينا أن نعرف مذهب ابن تيمية فى القدر وهو مذهب يقوم على الايمان بعموم قدرة الله تعالى وشمول مشيئته وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . ولكنه مع ذلك لا يعطل الأسباب الكونية والقوى الطبيعيه عن أعمالها كما أنه لا ينكر فاعلية العباد وصدور أعمالهم عنهم بما جعله الله فيهم من قدر وإرادات ويرى أن ذلك كله من القدر لأن القدر لا يقوم على إبطال الأسباب بل على إعمال الأسباب كما سئل رسول الله ﷺ أرأيت أدوية نتداوى بها ورقى نسترقى بها وتقاة نتقيها هل ترد من قدر الله شيئاً . فقال هى من قــــدر الله (١)

وابن تيمية ينكر على المعتزلة جحدهم لعموم قدرة الله تعالى وشمول مشيئته وقولهم إن الحيوانات تصدر عنها أفعالها على سبيل الاستقلال من غير تأثير لقدرة الله ولا لمشيئته فى شىء منها . ويرى تبعاً للاشاعرة أنهم أشبهوا فى ذلك المجوس الذين يقولون بخالقين خالق للخير أو النور وخالق للظلمة أو الشر (٢)

كما أنه ينكر على الأشاعرة أيضاً انهم مع تسليمهم بعموم القدرة وشمول المشيئة يثبتون إرادة بلا حكمة ومشيئة بلا رحمة ولا محبة ولا رضى ويجعلون

المخلوقات بالنسبة اليه سواء كما أنهم يجحدون تأثير الأسباب فى مسبباتها ويعطلون ما خلقه الله فى الاشياء من قوى الطبائع ويقولون إن قدرة العبد لا تأثير لها فى شىء من فعله

ولكن شر الطوائف فى نظر ابن تيمية بالنسبة الى القدر طائفة يسميهم (بالقدرية المجبرة) يقولون إن الله جبر عباده على ما أراد ويحتجون بالقدر على إبطال الامر والنهى والوعد والوعيد ولهذا يسوون بين المؤمن والكافر وبين البر والفاجر وبين الطاعة والمعصية فآدم وإبليس عندهم سواء ونوح وقومه سواء وموسى وفرعون سواء والسابقون الأولون والكافرون سواء(١)

ولئن كان المعتزلة فى نظره يشبهون المجوس فهؤلاء يشبهون المشركين عباد الأصنام الذين يقولون (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شىء)

ويقول ابن تيمية إن هذا الضلال أكثر ما يكون فى أهل التصوف والزهد والعبادة الذين يدعون التوحيد والفناء فى التوحيد ويقولون إن هذا نهاية المعرفة وإن العارف إذا صار إلى هذا المقام لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة لشهوده الربوبية العامة والقيومية الشاملة ولكنهم مع ذلك لا يعرفون توحيد الألوهية الذى يقوم على عبادة الله وحده لا شريك له ولا يعلمون أن مجرد الإقرار بأن الله رب كل شىء وخالقه ومليكه لا يكون توحيداً حتى تقترن به شهادة أن لا إله إلا الله كما قال تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)

ويشتد ابن تيمية فى نقد هؤلاء الناس حتى يجعلهم أكفر من اليهود

والنصـــارى فيقول :

« ومعلوم أن من أسقط الأمر والنهى الذى بعث الله به رسله فهو كافر باتفاق المسلمين واليهود والنصارى بل هؤلاء قولهم متناقض لا يمكن أحد منهم أن يعيش به ولا تقوم به مصلحة أحد من الخلق ولا يتعاون عليه اثنان فان القدر إن كان حجة فهو حجة لكل أحد وإلا فليس حجة لأحد

فاذا قدر أن الرجل ظلمه ظالم أو شتمه شاتم أو أخذ ماله أو أفسد أهله أو غير ذلك فتى لامه أو ذمه أو طلب عقوبته فقد أبطل الاحتجاج بالقدر ومن ادعى أن العارف إذا شهد الارادة سقط عنه الأمر كان هذا الكلام من الكفر الذى لا يرضاه اليهود ولا النصارى بل ذلك ممتنع فى العقل محال فى الشرع فان الجائع يفرق بين الخـــبز والتراب والعطشان يفرق بين الماء والسراب فيحب ما يشبعه ويرويه دون ما لا ينفعه مع أن الجميع مخلوق لله تعالى (١)

ولو جاز لأحد أن يحتج بالقدر على ما يفعله من السيئات لم يعاقب ظالم ولم يقتل مشرك ولم يقم حد ولم يكف أحد عن ظلم وهذا من الفساد فى الدين والدنيا المعلوم ضرورة فساده بصريح المعقول المطابق لما جاء به الرسول(٢)

هذه هى خلاصة مذهب ابن تيمية فى القدر يؤمن به ولا يحتج به ولا يتخذه وسيلة لمعارضة ماجاء به الشرع من الأحكام والتكاليف

وهذا فيما نعتقد المذهب الوسط بين من ينفى القدر ويكذب به وبين من يثبته ثم يعارض به النظام الشرعى أو الطبيعى

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل جـ ٥ ص ١٣٣

تلك أمثلة من آراء ابن تيمية ومناقشاته فى أمهات المسائل الكلامية عرضناها لتكون نموذجا يستعان به على تعرف نزعات الرجل ومنهجه فى العقيدة والى أى حد كان انتصاره لمذهب السلف واحترامه للنصوص فى كل مسألة عالجها : مع ما امتاز به من قدرة على العرض وقسوة فى النقد وخبرة واسعة بالمذاهب الفلسفية والكلامية المختلفة بحيث كان مضرب المثل فى فى غزارة العلم وسعة الاطلاع ، وكان أول ثلاثة قال فيهم الشاعر :

ثلاثة ليس لهم رابع فى العلم والتحقيق والنسك
وهم إذا شئت ابن تيمية وابن دقيق العيد والسبكى

خاتمة

مذهب ابن تيمية وأثره فى الجماعة الاسلامية

ولعلنا نستطيع الآن بعد ما تقدم من دراسة منهج ابن تيمية وطريقته فى بحث المسائل الاعتقادية . وما كان من أثر هذا المنهج وتلك الطريقة فى معالجته لأمهات المشاكل الكلامية . مثل إثبات وجود الله تعالى وتوحيده وصفاته وصدور العالم عنه وبيان حكمته فى خلقه . وعموم مشيئته وقدره الى غير ذلك من المسائل التى عالجها فى جرأة وقوة منطق ، أن نقول إن ابن تيمية ، قد أضاف الى علم الكلام الاسلامى مادة جديدة ، وكون لنفسه مذهباً خاصاً ، له طابعه ومميزاته .

قد يقول قائل إن مذهب ابن تيمية لم يخرج عن كونه تجديداً لعقيدة السلف وأئمة الحديث كأحمد بن حنبل وغيره ، من الذين كانوا يقفون عند نصوص الكتاب والسنة كما يتبين ذلك من مطالعة الكتب التى ألفت فى بيان هذه العقيدة السلفية ، مثل كتاب الامام أحمد فى الرد على الجهمية والمعتزلة وكتاب التوحيد لمحمد بن اسحاق بن خزيمة وغيرهما

ولهذا كان ابن تيمية يسمى نفسه هو وأصحابه بالسلفية . أو أهل السنة والجماعة . ويعترف بأنه متبع لا مبتدع . وأن طريقته هى طريقة السلف من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين

عالج مسائل كثيرة ، لم يعالجها هؤلاء ولم يخوضوا فيها (١)

كما أنه استطاع أن يدافع عن هذا المذهب السلفى بحرارة وقوة لم يسبق اليها مستخدماً فى ذلك القياس الأرسطى الى جانب النصوص والآثار

وأن يقف من خصوم هذا المذهب موقف المعارض القوى . الذى يحتكم الى العقل والنقل معاً . بعد أن كان أصحاب هذا المذهب لايجرؤون على تبرير عقيدتهم عقلياً . بل كان شأنهم التسليم والتفويض

وإذا كانت مذاهب العقليين من الفلاسفة والمعتزلة قد فشلت فى حل المشاكل الاعتقادية بتطرفها فى ناحية العقل . واستخفافها بالنصوص . وكانت الأشعرية مع محاولتها التوسط قد جارت هؤلاء العقليين فى القول بضرورة التأويل لكثير من النصوص التى يظهر مصادمتها للعقل . فان ابن تيمية قد نجح فى رد اعتبار النصوص اليها . وجعلها هى المرجع الأول والأخير فى جميع مسائل الدين

وإذا كان المذهب الأشعرى قد نجح فى بسط سلطانه على معظم أقطار العالم الاسلامى بفضل من انتسب اليه وناصره من الأمراء الأقوياء أمثال صلاح الدين الأيوبى ومحمد بن تومرت وغيرهما . وبفضل من تزعمه ودعا اليه من العلماء الأجلاء أمثال إمام الحرمين والغزالى والرازى وغيرهم . فان مذهب ابن تيمية قد أصبح يزاحمه اليوم كل المزاحمة . وينازعه هذا النفوذ والسلطان

---

(١) تكلم ابن تيمية فى مباحث الجوهر والعرض والمتحيز والجهة والجسم وغير ذلك من المباحث التى لم يكن للسلف بها عهد . وأقام كثيراً من الادلة والبراهين فى تأييد عقيدة السلف لم

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق فى كتابه التمهيد :

« أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية . و إنا لنشهد تسابقاً فى نشر كتب الأشعرى وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم . ويسمى أنصار هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسلفية . ولعل الغلبة فى بلاد الاسلام لا تزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة » (١)

إننا لا نستطيع أن نقدر هذا المذهب . وما قدمه الى المجتمع الإسلامى من خير إلا إذا صورنا لانفسنا ما كان يعانيه المسلمون فى ذلك العصر الذى ظهر فيه ابن تيمية من فوضى بالغة فى العقيدة

فقدكثرت فيه الفرق والمقالات كثرة لاحد لها وكانت هذه الفرق تتناحر وتتقاتل فيما بينها . وكل فرقة منها تدعى أنها على الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وتتلاعب بالنصوص فتؤولها بما يتفق مع مذهبها وإن خالف ذلك أبسط قواعد اللغة وأوضاعها ، وأسلوب أهلها فى التخاطب

وكان الناس لا يرجعون فى شىء من أمر العقيدة . لا إلى كتاب ولا سنة بل كانوا يأخذون عقائدهم من كتب هؤلاء المتكلمين المتنازعين . وهى كتب جافة محشوة بالجدليات والمناقضات . ومسائل الخلافات . ليس فيها ما يروى غليلا . ولا يشفى عليلا . ولا يكسب القلب إيماناً وطمأنينة

فضعف بذلك سلطان العقيدة . وزالت قدسيتها من النفوس . وأصبحت مجالا للأخذ والرد واجترأ الناس على الكلام فى الله وصفاته بما لم يأذن به ،

فخبا نور الايمان . وانطفأ سراج اليقين . وضعف الوازع الدينى فى نفوس المسلمين

واستغل أصحاب الخاريق من الصوفية هذه الحالة . وما الناس فيه من اضطراب وحيرة . فأخذوا يدعونهم الى سلوك طرقهم . ويزعمون لهم أن فيها الهدى والشفاء . وما كان التصوف فى هذا العصر إلا سر الداء وأصل البلاء . فزادوهم مرضاً على مرض

وهكذا صار الاسلام غير الاسلام . والمسلمون غير المسلمين

جاء ابن تيمية فهاله الامر . وما وصلت اليه حال المسلمين من سوء فوقف حياته كلها على معالجة هذه الحالة بشتى الطرق ومختلف الوسائل

فأعلن حرباً لا هوادة فيها على هذه الطوائف كلها وأخذ يظهر زيفها وبطلانها وبعدها عن منهج الكتاب والسنة ، ويدعوها للرجوع الى طريقة السلف الاول من الصحابة والتابعين ، معتقداً أنه لا يصلح آخر هذه الامة إلا بما صلح به أولها

ويدعوها كذلك إلى البعد عن أساليب الجدل الممقوتة . والتلاعب بالألفاظ فى جانب معرفة الله تعالى وصفاته . وترك هذه الحزبية المذهبية التى فرقت بين المسلمين وجعلتهم شيعاً . كل حزب بما لديهم فرحون

كان ابن تيمية يرمى من وراء دعوته الناس للرجوع الى الكتاب والسنة الى تطهير العقيدة الاسلامية مما داخلها من الزيغ والانحراف . وتخليصها مما لحق بها من أوضار الفلسفة الدخيلة . وألوان الجدل العقيمة . التى لا تسمن ولا تغنى من جوع

وكان يرمى كذلك الى القضاء على تلك العصبية المذهبية التى كانت قد

تمكنت من نفوس العلماء ، حتى حملتهم على معاداة بعضهم بعضاً ، وتكفير بعضهم بعضاً ، والتي كانت سبباً في ما ابتلى الله به المسلمين ، من الضعف والخذلان وتسلط الأعداء جزاء وفاقا ، لما تركوا من كتاب الله وسنة رسوله

يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان :

« فاذا ترك الناس بعض ما أنزل الله وقعت بينهم العداوة والبغضاء ، إذ لم يبق هنا حق جامع يشتركون فيه ، بل تقطعوا أمرهم بينهم زبراً ، كل حزب بما لديهم فرحون ، وهؤلاء كلهم ليس معهم من الحق إلا ما وافقوا فيه الرسول وهو ما تمسكوا به من شرعه ، مما أخبر به وما أمر به ، وأما ما ابتدعوه فكله ضلالة(١) »

هذه هي دعوة ابن تيمية ، إصلاح وإحياء وتجديد ، فهو بحق أبو النهضة الاسلامية الحديثة ، وواضع أساسها وجميع دعاة الاصلاح ، من بعده إنما بهديه اقتدوا ، وعلى كتبه تخرجوا

يقول صاحب كتاب الاسلام والتجديد في مصر :

« أما العامل الثاني المقوم لهذه الحركة (حركة جمال الدين الأفغاني والامام محمد عبده) فهو ابن تيمية المتوفى سنة ١٣٢٨ ميلادية وابن قيم الجوزيه المتوفى سنة ١٣٥٥ ميلادية فقد شنا غارة شعواء على ما كان في عصرهما من بدع وفساد وقررا أن لهما الحق في الاجتهاد ورجعا في كل حكم من الأحكام إلى أصوله واعتمدا على المصادر الأولى واشتد هجومهما على الصوفية وقالا بتحريم زيارة قبور الأنبياء والأولياء

وبعثاً بتعاليم أحمد بن حنبل وهو أكثر الأئمة الأربعة تشدداً وأشدهم تمسكا بالنصوص

وقد نشر مذهبهما فيما بعد الوهابيون وهم فرقة المصلحين المتزمتين الذين رجحت كفتهم السياسية فى بلاد العرب فى أوائل القرن التاسع عشر، وأعاد اليهم السلطان مرة أخرى نجاح ابن سعود فى العصر الحاضر (١) .

رجاء - وإذا كان لنا مانرجوه من القائمين على سير الامور فى الأزهر ومن الذين يهمهم أن تظل لهذا المعهد التليد مكانته العلميـة والدينية ، فهو أن يسايروا الزمن فى تطوره وألا يغفلوا دراسة هذه الحلقة من الثقافة الاسلامية وهى حلقة كما قلنا تمتاز بالنقد والإحيـــاء والتجديد ، ولا يستغنى عنها فى دراسة الثقافة العقلية الاسلامية ، وفهمها فهما صحيحاً

وما لنا نتحرج عن دراسة ابن تيمية وابن القيم وأنصارهما لقولهما بما يخالف آراءنا فى العقيدة ، والقرآن بين أيدينا يحكى أقوال الكفار فى الألوهية ، والرسالة والمعاد من غير حرج ولا إشفاق على أهله منها

وإذا ساغ لنا أن ندرس المذاهب الفلسفية قديمها وحديثها ، مع ما فيهـا من كفريات وضلالات : فكيف لا يسوغ لنا أن ندرس مذهباً إسلامياً يستند أكثر مايستند الى كتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة والتابعين والى متى نظل واقفين عند دراسة هذه الكتب الموضوعية ، التى ألفت

---

(١) كتاب الاسلام والتجديد في مصر تعريب عباس محمود ص ١٩٤ يوجد بدار الكتب تحت

على نمط يؤدى بالعقول الى الضيق والحرج ، ويورثها العقم والبلادة

ولماذا لا نخرج فى دراستنا الى آفاق أوسع ، وبحوث أشمل ، حتى لا يقول عنا الناس ، إن القائمين على أمر الثقافة الاسلامية ، لم يحسنوا دراسة الثقافة الاسلامية

وإن الأزهر الذى عرف كيف يخطو هذه الخطوات الفسيحة ويسير الى الأمام شوطاً بعيداً فيدخل فى مناهجه العلوم الحديثة من الطبيعة والكيمياء ونحوهما لا يعز عليه أن يخطو الآن هذه الخطوة الأخيرة ، فيدرس كل ما تركه رجال الفكر الاسلامى ، لا فرق بين أشعرى وحنبلى ، حتى يأخذ بما يراه صالحاً من أقوال هؤلاء وهؤلاء ، ثم يأخذ به الأمة التى وضعت فيه ثقتها وعلقت عليه آمالها ، تلك هى وظيفة الأزهر أن يدرس وينقد ، إذا أراد أن يبقى له قصب السبق وألا يفلت من يده الزمام

والله سبحانه نسأل أن يوفق أهله لما فيه خيره وصلاحه وخير المسلمين وصلاحهم إنه سميع مجيب .

« تم بحمـــد الله وتوفيقه »

فهرست الكتاب

تابع فهرس الكتاب